الديـن والتعليم والعلم فى العصر العباسي

تحرير

يونج ولاثام وسيرجنت

ترجمة وتقديم وتعليق

قاسم عبده قاسم



المركز القومى للترجمة

2446



يضم هذا الكتاب، الذى أصدرته جامعة كمبردج، تسعًا وعشرين دراسة قام بها عدد من أهم المتخصصين فى تراث الحضارة العربية الإسلامية فى مجالات الدراسات الدينية، والتعليم، والعلم. وقد تنوعت موضوعات هذا الكتاب الفريد والممتع ما بين العلوم الإسلامية: كالتفسير، وعلم الكلام والفقه؛ والعلوم العربية: مثل اللغة والنحو وتصنيف المعاجم والقواميس والشعر التعليمى؛ وإسهامات المسلمين فى الطب والفلك والكيمياء والرياضيات والتنجيم. تناولت هذه الدراسات الأدب الصوفى، والشعر التعليمى؛ ورصدت موجزًا لحركة الترجمة عن اللغة اليونانية فى بداية عصور الثقافة العربية الإسلامية.

تصميم الغلاف: رحاب حسن

الديـن والتعليم والعلم فى

العصر العباسى

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 2446
- الدين والتعليم والعلم فى العصر العباسى
- يونج، ولاثام، وسيرجنت
- قاسم عبده قاسم
- الطبعة الأولى 2016

هذه ترجمة كتاب:

Religion, Learning and Science in the Abbasid Period
Edited by: M. J. L. Young, J. D. Latham & R. B. Serjeant

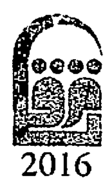
First published by the Syndicate of the Press of the University of Cambridge, England

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

الدين والتعليم والعلم في العصر العباسي

تحرير: يونج، ولاثام، وسيرجنت

ترجمة وتقديم: قاسم عبده قاسم



2016

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

يونج
الدين والتعليم والعلم فى العصر العباسى / تحرير: يونج، ولاثام،
وسيرجنت؛ ترجمة وتقديم: قاسم عبده قاسم
ط ١ - القاهرة - المركز القومى للترجمة، ٢٠١٦
٦٦٨ص، ٢٤ سم
١ - الثقافة العربية
٢ - العالم العربى - تاريخ - العصر العباسى
٣ - الحضارة العربية
(أ) لاثام (محرر مشارك)
(ب) سيرجنت (محرر مشارك)
(جـ) قاسم، قاسم عبده (مترجم ومقدم)
(د) العنوان ٣٠١,٢٠٩٥٣

رقم الإيداع / ٢٢٨٤٨ / ٢٠١٤
الترقيم الدولى: 5 - 970 - 718 - 977 - 978
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

اللوحـات

تقديم

يضم هذا الكتاب، الذى أصدرته جامعة كمبردج، تسعًا وعشرين دراسة قام بها عدد من أهم المتخصصين فى تراث الحضارة العربية الإسلامية فى مجالات الدراسات الدينية، والتعليم، والعلم. وقد تنوعت موضوعات هذا الكتاب الفريد والممتع ما بين العلوم الإسلامية: مثل التفسير، وعلم الكلام والفقه؛ والعلوم العربية: مثل اللغة والنحو وتصنيف المعاجم والقواميس والشعر التعليمى؛ وإسهامات المسلمين فى الطب والفلك والكيمياء والرياضيات والتنجيم. ومن ناحية أخرى تناولت هذه الدراسات الأدب الصوفى، والشعر التعليمى؛ كما قامت برصد موجز لحركة الترجمة عن اللغة اليونانية فى بداية عصور الثقافة العربية الإسلامية؛ فضلاً عن التقديم الذى طرحه الباحثون المساهمون فى هذا الكتاب لعدد من رموز العلم والثقافة والبحث والفلسفة والتصوف بين صفحات الكتاب.

وعلى الرغم من تعدد الدراسات وكثرة الباحثين الذين أسهموا فى هذا السفر الجليل؛ فإن المحررين الثلاثة - وهم من كبار العلماء فى هذا المجال- قد نجحوا فى الحفاظ على صورة تعكس عنوان الكتاب من ناحية، كما نجحوا فى الحفاظ على وحدة الأسلوب واللغة على الرغم من تنوع موضوعات الكتاب من ناحية أخرى. وأحسب أن جهد التحرير فى هذا الكتاب له الفضل فى خروج الأصل الإنجليزى على هذا القدر من الدقة والرصانة (التى تتميز بها مطبوعات كمبردج على أى حال). وبقدر ما يحمله التجوال بين فصول الكتاب من متعة وإثارة، وبقدر التنوع الثرى فى مضمون دراساته التسع والعشرين، بقدر كان مهمًا فى إلقاء الضوء على كثير من الجوانب المهمة فى تاريخ الحضارة العربية الإسلامية إبان العصر العباسى الذى يقترن دائمًا فى الأذهان بالمجد والتألق الذى شكل هالة حول الحضارة العربية الإسلامية على كل الجوانب. ومع أن الكتاب، عموما يهتم بجوانب علمية، ولاسيما فى مجال الدين والعلم والتعليم فى العصر العباسى، فإن الدراسات المتنوعة التى تضمها دفتا الكتاب تكشف بصورة عرضية عن ثراء المجتمعات داخل دار الإسلام فى تلك الفترة على المستوى الاقتصادى والاجتماعى والثقافى؛ بغض النظر عن

حقائق التاريخ السياسى والعسكرى. ومن ناحية أخرى، تكشف هذه الدراسات بوضوح عن مدى رحابة أفق الثقافة العربية الإسلامية التى أفادت من الميراث الإنسانى للشعوب التى دخلت الإسلام مثل الفرس، وشعوب آسيا ، أو التى لم تدخل الإسلام مثل اليونانيين القدماء ، وخلفائهم من البيزنطيين، أو الشعوب العربية ذات الحضارات العريقة مثل المصريين والعراقيين وأهل الشام واليمن والمغرب العربى الإسلامى. وكانت حركة الترجمة وثمارها الحلوة دليلاً ناصعًا على هذا. كذلك تمثلت رحابة أفق الثقافة العربية الإسلامية فى حقيقة أن أبناء الأديان الأخرى الذين عاشوا داخل الحدود «دار الإسلام» قد أسهموا فى بناء هذه الثقافة نفسها بجهودهم فى شتى مجالات المعرفة الإنسانية. وتشير بعض الدراسات الواردة فى هذا السفر المهم إلى هذه الحقيقة.

هذا الكتاب إسهام مهم فى تاريخ الثقافة العربية الإسلامية حقًا ، ولكن من المهم أن يستلفت نظرنا ، ويحفزنا على الفعل، أن مؤسسة علمية غير عربية أو إسلامية (وهى جامعة كمبردج التى تستحق الاحترام والشكر والتقدير) هى التى تولت هذه المهمة الراقية على حين أن شيئًا من هذا القبيل لم يصدر من جهات أكثر ثراء فى العالم العربى وفى العالم الإسلامى. ومع هذا ، فإن الباب لا يزال مفتوحًا أمام من يريد ، ويقدر ، على الإسهام فى عمل علمى من هذا المستوى الرفيع الذى يمثله هذا السفر؛ فلا تزال الحاجة قائمة إلى مزيد من الفحص والدرس والاستقصاء فى تاريخ الحضارة العربية الإسلامية بشكل عام، ولا تزال هناك مئات من المخطوطات، فى شتى الموضوعات، تنتظر من يميط اللثام عن خباياها . ولا تزال بعض المسلمات القديمة الناتجة عن جهود سابقة مشكورة ومحمودة تحتاج إلى مراجعة.

أما عن ترجمة هذا الكتاب إلى اللغة العربية فالحقيقة تقتضى القول إنها كانت بالنسبة إلى رحلة ممتعة متعبة، أو شائكة شائقة، لأسباب كثيرة ومتنوعة: فقد اكتسبت معرفة إضافية من بعض الدراسات الواردة فى ثنايا هذا الكتاب، وأتيحت لى الفرصة للقراءة فى بعض الموضوعات التى لم أكن أملك الوقت لقراءتها ، أو لم يكن لدى الميل الكافى لقراءتها ؛ ومن ناحية أخرى، أتاحت لى هذه الترجمة مراجعة بعض الأفكار والمعلومات التى كشف البحث الحديث عن أنها كانت تحتاج إلى مراجعة. وعلى العموم كانت ترجمة هذا الكتاب فائدة ممتعة، أو متعة مفيدة، بالنسبة لى.

وعلى الجانب الآخر، كنت أحبس نفسي في عقل ما يزيد على بضعة وعشرين باحثًا لكي أترجم أفكارهم ومعلوماتهم في لغة سهلة وبسيطة قدر الإمكان إلى قارئ اللغة العربية، وهي مهمة شاقة ومرهقة. وقد حرصت قدر طاقتي على نقل الموضوعات - رغم تنوعها وثرائها واختلافها من مجال إلى مجال آخر- إلى اللغة العربية بأسلوب سهل وبسيط. وبطبيعة الحال كانت هناك هنات وأخطاء تنبهت إلى بعضها وسارعت إلى تقويمها وتصحيحها، ولكن هناك أخطاء أخرى غفلت عنها وأرجو أن يسامحني القراء إزاءها.

والله الموفق والمستعان

دكتور قاسم عبده قاسم

مدينة ٦ أكتوبر

فبراير ٢٠١٣م

مقدمة

شهدت القرون الخمسة التى عاشتها الخلافة العباسية فى بغداد ازدهار الكتابات العربية فى تنويعة غير عادية من مجالات الكتابة، من الشعر والآداب الإنسانية إلى الفلسفة والشريعة والتاريخ والعلوم الطبيعية. والمجلد الثاني من «تاريخ كمبردج للأدب العربي» مكرس للآداب فى الفترة العباسية؛ ويرى المجلد الحالى أن اختصاصه يتناول الكتابات فى العلوم والدراسات التى يضمها عنوان فضفاض « الدين والتعليم والعلم».

لقد بدأت الدراسات العربية مع دراسة القرآن الكريم والحديث النبوي، والمجالات المختلفة المتفرعة عنهما؛ بيد أن الترجمة التى بدأت فى القرن الثاني بعد وفاة النبي محمد عليه الصلاة والسلام، والتى استمرت طوال القرن الثالث الهجرى / التاسع الميلادي، ووسعت بشكل كبير من آفاق الأدب العربي، وما نتج عنها من علوم متقدمة قادت عددا من الكتّاب المسلمين إلى وضع قوائم لتصنيف مختلف « العلوم» أو حقول التعليم. وتختلف التصنيفات فى كثير من التفاصيل، ولكن كان هناك تمييز معترف به بين « العلوم الدينية» و «العلوم الأجنبية». فقد كانت العلوم الدينية تشمل تفسير القرآن الكريم، والحديث والكلام والفقه وجميع تلك الموضوعات التى تطورت منها مثل علوم اللغة وتدوين التاريخ. أما «العلوم الأجنبية» فقد تضمنت الطب والعلوم الطبيعية، والرياضيات والفلك والتنجيم، والجغرافيا والكيمياء وعلم الحيل (الميكانيكا).

وفى المجلد الحالى تتناول الفصول الخمسة الأولى كتابات الفقه والتجربة الدينية. وقد نشأ «علم الكلام» فى الأصل مواكبا للانشقاقات التى حدثت بين المسلمين بعد معركة صفين، ولكنها كانت بحاجة إلى حافز خارجي لكي تتطور على نحو كامل، وكان هذا الحافز هو الذى انبثق من المجادلات مع المجادلين النصارى وتأثير الفكر الإغريقي. وكان من نتيجة الخلافات التى اندلعت بين المسلمين قيام مذهبي السنة والشيعة (والطوائف التى نشأت عنهما فى وقت لاحق) والخوارج (الذين يمثل الإباضية أهم فرقة باقية منهم)، وهو ما يعنى أن دراسة الكتابات الكلامية العربية يجب أن تضع فى حسبانها المؤلفات الشيعية (الفصل الثالث) تماما مثل مؤلفات السنة (الفصل الأول).

وقيم الدين الإسلامي محفوظة فى القرآن الكريم، وكما هو الحال فى جميع الكتب المقدسة، وكان هناك شعور بالحاجة إلى إرشاد لتفسير معنى النص. والأدب التفسيري الذى ظهر لكى يلبى هذه الحاجة سعى إلى شرح كل شيء حتى أدق التفاصيل. ومن خصائص هذه الكتابات أنها كانت إلى حد بعيد وسيلة للتعبير عن اتجاهات مذهبية مختلفة فى الإسلام، وكانت مدارس الفكر المختلفة تسعى إلى تبرير وجهات نظرها من خلال تفسيراتها الخاصة للنص القرآني. وفى المجلد الحالى يخصص الفصل الرابع لدراسة الخطوط الرئيسية لهذا الأدب التفسيري.

والشعر الصوفي موضوع الفصل الرابع عشر، على حين تتم دراسة النثر الصوفي فى الفصل الخامس من هذا المجلد. وعلى الرغم من أن التصوف كان يعد من «العلوم الدينية» وفقا لرأى ابن خلدون، فلم يكن مقبولا دائما لدى السنة؛ وكان الغزالي هو الذى أسهم أكثر من غيره فى تحطيم الانحياز فى الشريعة وتأكيد القبول التام للزهد داخل التيار الرئيسي فى الفكر الإسلامي وفى الممارسة الإسلامية. وقد قيض للكتابات الصوفية أن تجسد أرقى المثل العليا فى عالم الإسلام، وقد أسهمت الكتابات العربية بشطحات الخيال الباهر، مع أسلوب تحريري يخلو من التصنع الأدبي.

وقد احتلت الفلسفة (الفصل السادس) موقعا هامشيا بين « العلوم الدينية » و « العلوم الأجنبية ». لقد كانت بدايات الفكر الفلسفي العربي فى القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي نتيجة المواجهة الإسلامية مع الفلسفة اليونانية. ولم يتضمن هذا فكر أفلاطون وأرسطو فقط، وإنما انطوى أيضا على فكر خلفائهما ومن ساروا على دربهما، وأهمهم الأفلاطونية الجديدة وأفلوطين وبروكلوس. لم تكن الفلسفة وعلم الكلام يعتبران متعارضين فى الأصل، ولكن بعد انتصار مفاهيم الأشعري فى القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي اتسمت العلاقة بين الاثنين بالعداوة التى تلخصت فى « مشاجرة التهافت » التى كان فيها كتاب الغزالى « تهافت الفلاسفة» قد تلقى الرد من كتاب ابن رشد «تهافت التهافت».

لقد كان الاهتمام بالفهم الصحيح للنص القرآني نقطة الانطلاق فى كتابات علوم اللغة العربية، وعلى مدى ألف سنة كان النحو العربي وكتابة المعاجم والقواميس العربية أهدافا للتثقيف المتواصل.لقد كان هذا الاهتمام بوسائل التعبير بالعربية فعالا فى ضمان الاستمرار الباقى والقوى لكتابة عربية واحدة. ومع الاستثناء الجزئي المتمثل فى استخدام اللهجات المحلية فى الدراما

الحديثة، فإنه لم يكن هناك لهجة عربية محلية قادرة على الحلول محل اللغة العربية الفصحى وسيطا معتادا للتعبير الأدبي، كما أنه لم تنجح أى لهجة عربية (باستثناء اللهجة المالطية) فى أن تجعل من نفسها لغة للكتابة ولغة للحديث. ويدرس الفصل السابع والفصل الثامن المؤلفات المكتوبة التى تمثل الأساس الذى قام عليه هذا الإنجاز.

والشريعة الإسلامية « خلاصة الفكر الإسلامي... جوهر الإسلام نفسه ولبه »(١) وقد أدى تطوير الفقه إلى ظهور ذلك الكيان الهائل للكتابات الشرعية العربية (الفصل التاسع). وفى مراحله الأولى تنوعت مسألة موضوعات الشريعة الإسلامية من مكان لآخر، وكان هذا سبب الكثير من التشعبات بين مدارس الفقه فيما بعد. ولم يلبث المذهب السني أن اعترف بأربع مدارس فقهية مختلفة، ولكنها تتساوى فى صلاحيتها لتفسير الشريعة، على حين طوَّر الشيعة والإباضية تفسيراتهم المستقلة للشريعة.

أما القانون الإداري وقواعد الحكم فى الخلافة وفى الدول التى خلفتها، فقد اعتبرت مسائل تدخل فى نطاق السلطة التقديرية للخليفة أو السلطان. وكان يشار إلى هذه السلطة التقديرية مصطلح «سياسة »،كما أن الشريعة اعترفت بحق الحاكم، ومن ينوب عنه، فى ممارسة هذه السلطة فى مسائل النظام العام، وفرض الضرائب والقانون الجنائي. وقد ضمت الكتابات المتخصصة التى أوجدت هذه الصلاحيات جميع المؤلفات المتعلقة بالإجراءات الإدارية، والمقالات التى تتناول تدريب الكتّاب، وعددا من الموضوعات الأخرى التى ترتبط بهذا، التى يناقشها الفصل العاشر.

ومن الفصل الحادى عشر إلى الفصل الثالث عشر ينصب الاهتمام على جوانب من التراجم والكتابة التاريخية العربية. وقد خرجت الكتابة التاريخية العربية أصلا من رحم الاهتمام بالتراث الشفاهي للقبائل العربية فى الفترة السابقة على ظهور الإسلام، بيد أن اهتمام المسلمين بحياة النبي عليه الصلاة والسلام والصحابة أعطى دفعة إضافية لجمع المعلومات عن الماضى وتسجيلها. وفيما بعد توسعت الدراسة التاريخية لكي تشمل تراجم المسلمين اللاحقين، وأحداث حركة الفتوح الإسلامية، وحوليات الأسر الحاكمة، والتاريخ المحلي والتاريخ العالمي، وينعكس الإنجاز الباهر للمؤرخين العرب فى العصور الوسطى فى ذلك العدد الكبير والتنوع الذى تشهد عليه مؤلفاتهم الباقية.

1- Joseph Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford, 1964, I.

والفصول من الرابع عشر حتى الفصل التاسع عشر تهتم بتلك المناطق التى تحتلها العلوم الطبيعية التى تمثلت فى أقوى صورها فى الكتابات العربية فى العصور الوسطى. وتتراوح هذه المؤلفات ما بين التجربات الرياضية إلى الممارسات العملية فى الطب، وتتضمن الفروض الخاصة بالتنجيم التى تم التخلى عنها حاليا (والتى كان لها الفضل على أى حال فى إثارة الملاحظات الفلكية)، وكذلك فروض الكيميا، (التى كان لها على الأقل فضل التجارب التى انطوت عليها). وبفضل الطبيعة غير الدينية لمثل هذه الموضوعات كان غير المسلمين قادرين على المشاركة بحرية فى هذه المناطق من مجالات الثقافة الإسلامية، وقدّم المسيحيون واليهود إسهامات مهمة فى الكتابات العربية فى علوم عدة، لاسيما فى الكتابة الطبية.

وقد كان للكتابة العلمية العربية فى العصور الوسطى تأثير قوي على الفكر الأوربي؛ وهى حقيقة انعكست فى تلك المصطلحات المأخوذة عن العلوم التى قدمها المسلمون وصارت جزءا من عالم البحث الأوربي مثل:algebra الجبر، algorithm اللوغاريتمات، cipher الصفر، alcohol الكحول، alembic الأمبيق (آلة التقطير)، alkali المادة القلوية، zenith الذروة، nadir نظير السمت، simoom ريح السموم، monsoon الرياح الموسمية.... وكثير غيرها. لقد كانت إنجازات الحضارة الإسلامية فى العلوم الطبيعية والطب هى التى فرضت اهتمام أوربا بالكتابات العربية قبل غيرها، وأدت إلى حركة ترجمة المؤلفات العلمية والفلسفية العربية إلى اللغة اللاتينية عند نهاية القرن الخامس الهجري / الحادى عشر الميلادي لتستمر حتى القرن العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي.

ويتجلى الشعور بالإعجاب تجاه الإنجازات التى حققها المسلمون فى هذه المجالات واضحا بينا فى كتاب Quaestiones naturlels الذى انتشر على نطاق واسع (أوائل القرن السادس الهجري / الثانى عشر الميلادي) والذى ألفه أديلارد الباثي Adelard of Bath، أول مستعرب إنجليزي. وقد تجشم أديلارد فى مواضع مختلفة من كتابه عناء التأكيد على التناقض بين التعليم عند العرب الذى كان يؤمن أنه يتبع قيادة العقل، والاعتماد المتزمت على السلطة العلمية الراسخة بين علماء أوربا فى زمانه.

وتتناول الفصول من العشرين حتى الخامس والعشرين حياة ستة من العلماء المسلمين وأعمالهم التى غطت فترة ثلاثمائة سنة من التاريخ الإسلامي، منذ القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي

حتى بداية القرن الخامس الهجري / الحادى عشر الميلادي. وهم يعقوب بن إسحق الكندى، وأبو بكر محمد الرازى، وأبو نصر محمد الفارابى، وأبو على الحسين بن سينا، وأبو الريحان محمد البيرونى، وأبو حامد محمد الغزالى. ومن بين هؤلاء كان الكندى هو العربي الوحيد، على حين كان الفارابى تركيا، وكان الآخرون إيرانيين، ولكن اللغة التى كتب بها هؤلاء جميعا معظم مؤلفاتهم كانت اللغة العربية. أما المدى الفكري لهؤلاء العلماء متعددى الثقافة فقد غطى بالفعل كل جوانب المعرفة فى زمانهم، ولم يكن هناك ما يعادل علمهم الواسع سوى دأبهم - إذ ينسب الفضل للبيرونى فى مائة وستة وأربعين مؤلفا علميا، وللكندى فى مائتين وخمسة وستين مؤلفا، وابن سينا فى مائتين وستة وسبعين كتابا، وهلم جرا.

ونتيجة لحركة الفتوح الإسلامية لم تصبح اللغة العربية لغة المتعلمين من المسلمين غير العرب فحسب، مثل الفرس، وإنما باتت أيضا لغة النصارى واليهود فى غرب آسيا وشمال أفريقيا. وبهذه الطريقة احتوى الأدب العربي كتابات مسيحية ويهودية عديدة فى اللاهوت والفلسفة والقانون، وكذلك فى الطب والعلوم الطبيعية، حسبما ذكرنا فى السطور السابقة. وعلاوة على ذلك، شهدت الفترة العباسية إنتاج كم معتبر من المؤلفات التاريخية باللغة العربية كتبها مؤلفون مسيحيون، وربما كانت هذه المؤلفات تسجل أحيانا أمورا غير معلومة للمؤرخين المسلمين الذين كان يتعذر عليهم عادة الوصول إلى المصادر اليونانية والسريانية والقبطية. ويتناول الفصل السادس والعشرون الأدب المسيحي العربي والأدب اليهودي العربي على التوالى.

وقد ناقش المجلد الأول من هذا التاريخ (الفصول ٢٢، ٢٣، ٢٤) بعض التأثيرات المتنوعة على الأدب العربي الباكر؛ وفى الفصل الثامن والعشرين من المجلد الحالي، تمت دراسة عمليات استيعاب الموضوعات والنماذج الفكرية اليونانية فى الحضارة الإسلامية نتيجة ترجمة المواد اليونانية إلى اللغة العربية، وما تلى ذلك من فتح « بيت الحكمة الهلليني ».

ويتناول الفصل التاسع والعشرون الشعر التربوي العربي، أى ذلك النظم الذى كان القصد منه مساعدة العملية التعليمية وإعانة الطالب على الاستذكار. ولم يكن هذا شكلا أدبيا اخترعه العرب، ولكنه كان شكلا وظفوه على نطاق واسع؛ فضلا عن أنه كان إحدى الوسائل المتنوعة التى كانت مناهج التعليم الإسلامية توفرها للطالب، وكان من بين الوسائل الأخرى « المسائل » و« الموجز ».

ترى كم من النسخ، وإلى أي مدى، كانت المؤلفات التى نوقشت فى هذا المجلد منتشرة؟ لا يمكن تقديم الإجابة الدقيقة على هذه الأسئلة، على الرغم من أن الفترة العباسية شهدت طفرة فى النشر، ونقل النصوص، وتجليد الكتب، وتجارة الكتب، بدرجة لافتة للنظر. وقد ساعد على رواج الكتب كثيرا استخدام الورق فى القرن الثانى الهجرى / الثامن الميلادي. وتعطى المقتنيات الكبيرة التى سجلت للمكتبات الإسلامية الكبرى فى العصور الوسطى: مثل مكتبات العباسيين فى بغداد، ومكتبات الفاطميين فى القاهرة، ومكتبة الحكم الثانى فى قرطبة، مؤشرا غير مباشر على الحجم الهائل لإنتاج الكتب قبل ظهور الطباعة. وثمة تقرير حديث مؤداه أن هناك ما يقرب من ستمائة ألف مخطوط عربي باقية، نصفها لم يخضع للفهرسة حتى الآن[1]. ومن الواضح أن هناك الكثير مما يجب أن نعرفه عن تاريخ الكتابات العربية.

وكثير من المسائل التى نوقشت فى الصفحات التاليات تتعلق بأكثر من فصل واحد وتمت الإشارة إلى الأمثلة الأكثر أهمية؛ وفى أى مكان آخر يمكن أن يساعد استخدام الفهرس القارئ فى العثور على المزيد من الإشارات التى تمت معالجتها فى مواضع مختلفة من هذا الكتاب. وكما فى المجلد الأول هناك إحالات مختصرة فقط إلى المصادر فى الهوامش والحواشى حيث تم إيراد التفاصيل الكاملة فى قائمة المصادر والمراجع.

وقد تمت الإشارة فى المقدمة التحريرية لكتاب « تاريخ كمبردج للأدب العربي: الآداب العباسية» إلى أن مصطلح « عباسي» مصطلح ثقافي أكثر منه تحديدا سياسيا، ففى الفصول التالية ربما يتم تعقب التطورات الأدبية أحيانا فيما بعد سنة ٦٥٦ هـ / ١٢٥٨م، وهى السنة التى شهدت تدمير الخلافة العباسية فى بغداد. وفى حالات الفصول الخاصة بالأدب اليهودي العربي، والشعر التعليمي، حيث لا توجد نية لتناول هذه الموضوعات فى مجلدات تالية من هذا الكتاب، تم بحث التطورات الأدبية حتى القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي.

واللوحات المستخدمة للتوضيح فى المجلد الثانى مأخوذة من كتب عربية مخطوطة ترجع إلى الفترة العباسية.

---

(1) A.Gacek, " Some remarks on the cataloguing of Arabic manuscripts", Bulletin of British Society of Middle Eastern of Studies, x, 1983 ,173.

وقد حال موت سلفادور جوميز نوجاديس المحزن للغاية دون مراجعة إسهاماته على النحو الذى كان يرغب فيه، ولم يكن ممكنا سوى القيام بالتغيرات الضرورية جدا لتحقيق الاتساق.

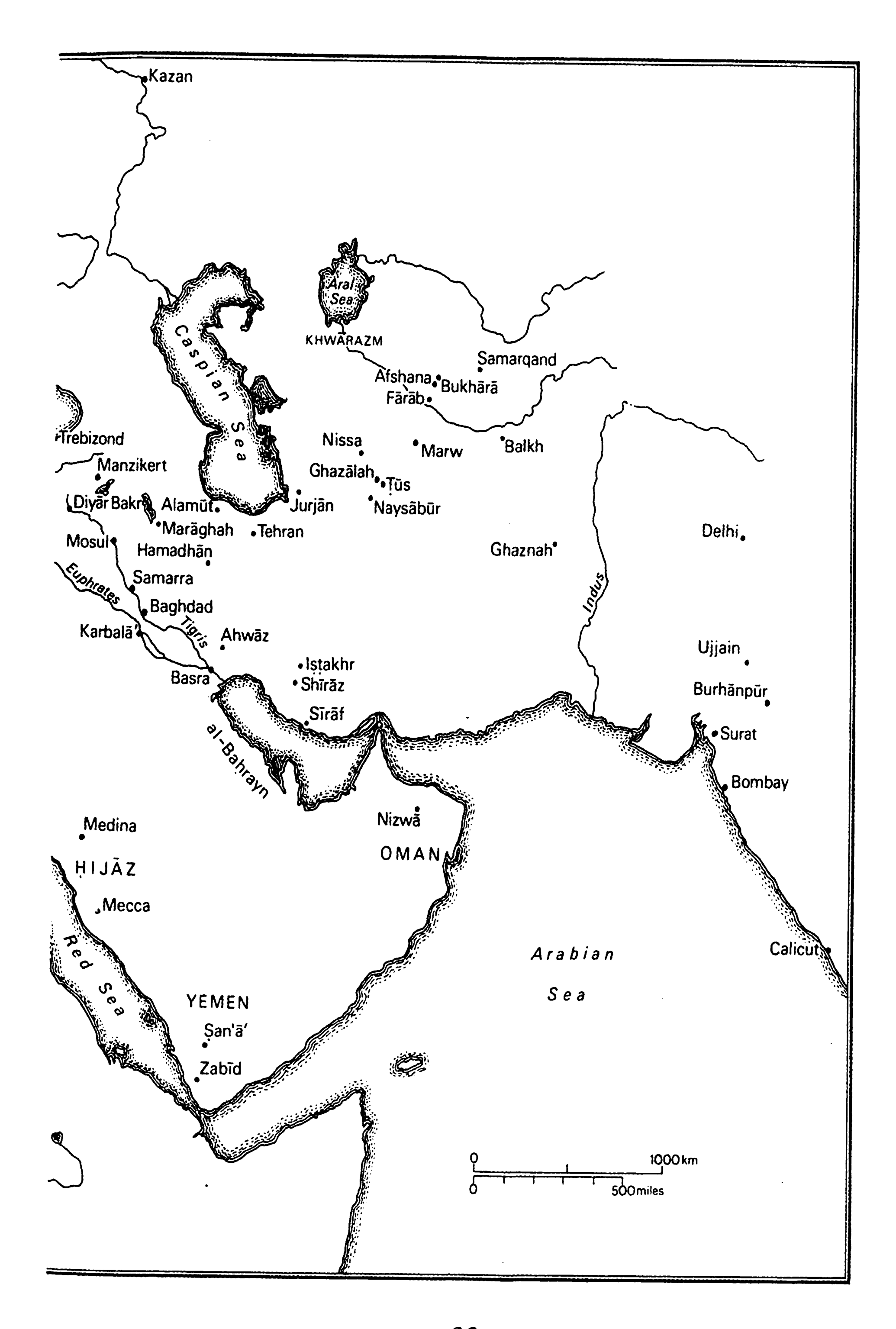
الشكر الحار واجب تجاه الدكتور روبين ديركورت، وإليزابيث ديتون، ثم إلى الدكتورة كاترينا بريت، من مطبعة جامعة كمبردج، لمساعدتهم القوية ومشورتهم فى عملية إعداد هذا المجلد. ويدين المحرر التنفيذي بالامتنان الشديد أيضا لمرجريت جان أكلاند التى قامت بدور المحرر المساعد فى الكتابة النهائية للنص وحسّنت تقديمه بطرق كثيرة، وإلى بربارا هيرد التى قامت بإعداد الفهرس.

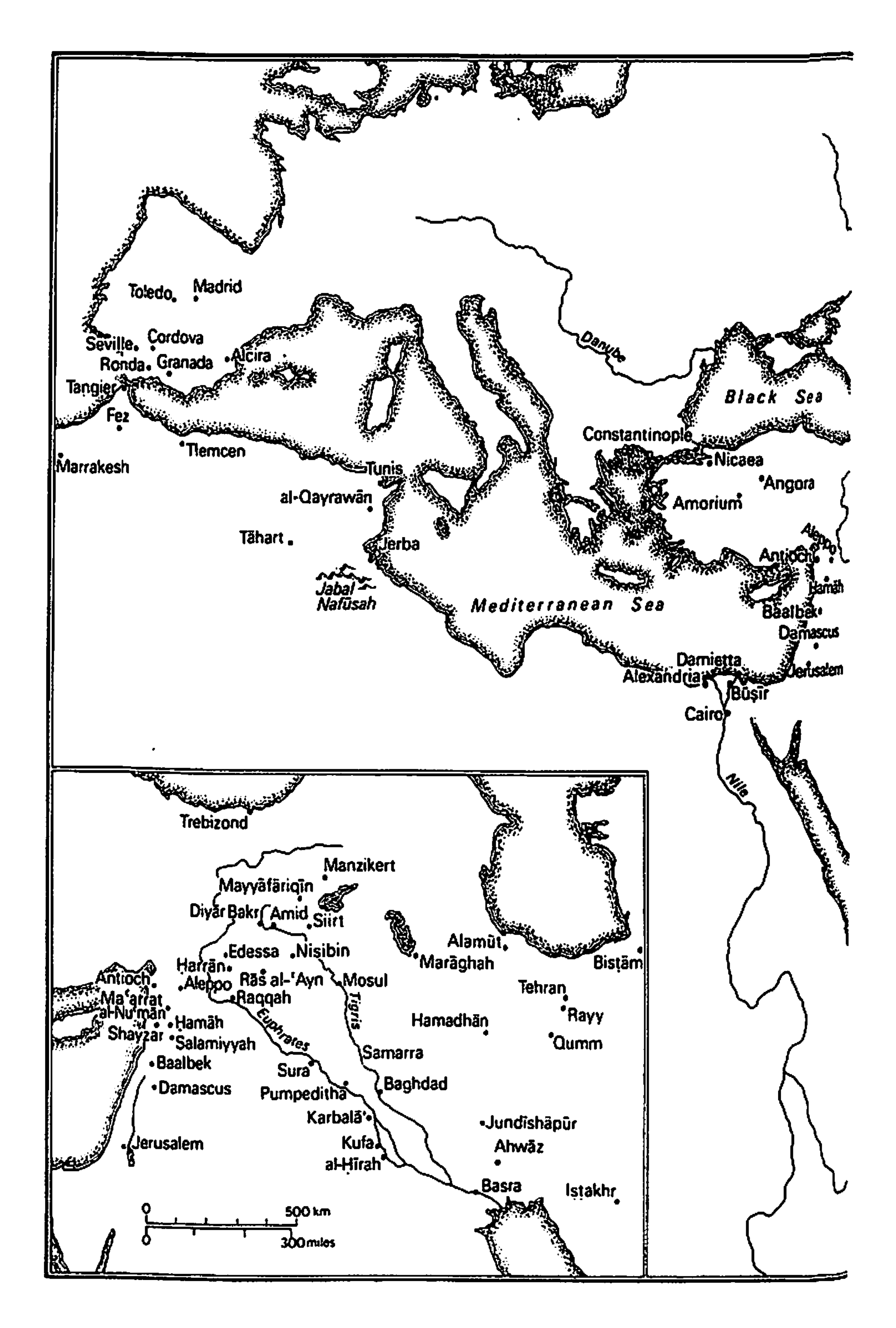
M.J.L.Y

قائمة المختصرات

ABBREVIATIONS

CHALUP	*The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*
CHAL/ABL	*The Cambridge History of Arabic Literature: ʿAbbasid Belles-Lettres*
EI[1]	*The Encyclopaedia of Islam*, 1st edn
EI[2]	*The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn
GAL, *GAL*, S	C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, and Supplements I–III
GAS	F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*
IBLA	*Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes*
Shorter EI	*Shorter Encyclopaedia of Islam*


Kazan
Aral Sea
KHWĀRAZM
Caspian Sea
Samarqand
Afshana
Bukhārā
Fārāb
Trebizond
Nissa
Marw
Balkh
Manzikert
Ghazālah
Ṭūs
Diyār Bakr
Alamūt
Jurjān
Naysābūr
Marāghah
Tehran
Delhi
Mosul
Hamadhān
Ghaznah
Euphrates
Samarra
Baghdad
Indus
Tigris
Karbalā'
Ahwāz
Ujjain
Iṣṭakhr
Basra
Shīrāz
Burhānpūr
Sīrāf
Surat
al-Bahrayn
Bombay
Medina
Nizwā
OMAN
ḤIJĀZ
Mecca
Red Sea
Arabian Sea
Calicut
YEMEN
Ṣan'ā'
Zabīd
1000km
500miles



Toledo
Madrid
Seville
Cordova
Ronda
Granada
Alcira
Tangier
Fez
Marrakesh
Tlemcen
Tunis
al-Qayrawān
Tāhart
Jerba
Jabal Nafūsah
Danube
Black Sea
Constantinople
Nicaea
Angora
Amorium
Antioch
Hamāh
Baalbek
Damascus
Jerusalem
Mediterranean Sea
Damietta
Alexandria
Būṣīr
Cairo
Nile
Trebizond
Manzikert
Mayyāfāriqīn
Diyār Bakr
Amid
Siirt
Alamūt
Marāghah
Bisṭām
Edessa
Nisibin
Harrān
Antioch
Aleppo
Rās al-'Ayn
Mosul
Raqqah
Ma'arrat al-Nu'mān
Hamāh
Shayzar
Salamiyyah
Tehran
Rayy
Hamadhān
Qumm
Euphrates
Tigris
Samarra
Baalbek
Damascus
Sura
Pumpeditha
Baghdad
Karbalā'
Jundīshāpūr
Ahwāz
Jerusalem
Kufa
al-Hīrah
Basra
Iṣṭakhr
0
500 km
0
300 miles

الفصل الأول
علم الكلام السُّنى

سلفادور جوميز نوجاليس

المعهد الإسبانى - العربى للثقافة فى مدريد

إن أقرب معادل فى اللغة العربية لكلمة Theology هو مصطلح « علم الكلام ». وهى ليست ترجمة دقيقة على أى حال. ومن ثم ينبغى علينا أن نبدأ بتحديد معنى علم الكلام الإسلامي ومؤقتا يمكن أن نفعل هذا بشكل سلبي بتمييزه عن المصطلحات التى لا تقوم بتعريف علم الكلام الإسلامي، والتى هى موضوعات فصول أخرى فى هذا الكتاب.

وكلمة Theology ليست الفقه، ولا حتى فى الجانب التشريعي منه، فهل هى الشريعة الموحى بها . كذلك يجب استبعاد « السنة » لأنها موحى بها مثل الشريعة وتشكل مصدرا للكلام من ثم، أكثر من كونها علم الكلام نفسه. وفى المسيحية يكون التصوف جزءا من اللاهوت theology، ولكن فى الإسلام، لايقع التصوف خارج نطاق الكلام فحسب، بالمعنى العام الذى يفهم به علم الكلام الإسلامي، بل ينظر إليه ببعض الشك من جانب العناصر الأكثر تقليدية إلى جانب أن الطبيعة الفريدة للتصوف تستدعى مقاربة منهجية لاعقلانية. ومصطلح « ملة » مرادف لمصطلح « دين » باعتباره تعبيرا من الإنسان عن الوحى الإلهي، أو علاقته بالألوهية، ومن ثم فإنه لا يقترب أكثر من توضيح معنى كلمة Theology. كما يجب ألا يختلط مع مصطلح «فلسفة» على الرغم من أنه يمكن الجدل بأن محتواهما هو نفسه، لأنه بينما نقطة البدء فى الفلسفة الإسلامية هو العقل، نجد أن نقطة البدء فى علم الكلام هو الإيمان بالتجلى الرباني. ومع هذا، فإنه بينما لا يمكن مساواة علم الكلام الإسلامي بأي موضوع مفرد من هذه الموضوعات، فإنه يضرب بجذوره فيها جميعا بقدر أو بآخر.

ويتناول أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون (٧٩٢-٨٠٨ هـ./١٣٣٢-١٤٠٦م) فهم علم الكلام الإسلامي من خلال التعريف الذى وضعه « لعلم الكلام » باعتباره ذلك العلم « يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب

السلف وأهل السنة»[1] ويجب فصل هذا عن الفلسفة التى تنشأ عن الاعتقاد بأن «الوجود كله الحسي منه، وما وراء الحسي تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية»[2].

ويمكن القول: إن علم الكلام سمة فى جميع المجتمعات التى لها تجربة ثقافية مع الوحي الإلهي. وإذ ميزناه عن العقيدة التى جاء بها الوحي، فإننا يمكن أن نصفه إذن بأنه العلم الذى يدرس سهولة فهم المعرفة التى نزل بها الوحي: أى فهم الوحى بالعقل بعبارة أخرى. فاليهودية، والمسيحية، والإسلام صارت كلها تعتمد فعلا على تطور علم الكلام باعتباره علما، لاسيما فى حالة كل من المسيحية والإسلام، حيث كان ظهور ديانة جديدة يحتاج إلى شرح وتبرير أمام المجتمع كله. وتشترك الديانات الثلاث جميعا فى الإيمان بوحدانية الله. ويجادل المسلمون بأن الألوهية فى اليهودية صورت على أنها ملكية حصرية لليهود، كما أن الثالوث المسيحي ينتهك وحدانية الله. وعلاوة على ذلك يعتقد المسلمون أن اللاهوت اليهودي يحمل مفهوما دنيويا خالصا عن الحياة، على حين أن الرؤية المسيحية أثيرية خالصة، والإسلام وحده يجمع بين الرؤية الروحية والرؤية الدنيوية.

وقد قلنا بالفعل إن ظهور علم الكلام فى الإسلام جاء تاليا للوحي: وهنا تكمن الصعوبة التى واجهها منذ البداية، وتحديدا مشكلة قدرته الخاصة. هل كان من الصواب السماح للعقل البشري بميزة التحكم فى المعرفة التى جاء بها الوحي؟ كان من الممكن اتخاذ أحد موقفين للإجابة على هذا السؤال. وكان أحدهما الموقف الصلب الذى اتخذه أولئك الذين كانت حرفيتهم الزائدة قد قادتهم إلى أن يروا فى الممارسة الحرة للعقل خطر تزييف المعرفة التى جاء بها الوحي. وأقصى ما يمكن هو السماح لبعض محاولات جعل المعرفة ميسورة الفهم أو جعلها قابلة للتطبيق (بالطريقة التى تعمل بها الشريعة والفقه). أما الموقف الآخر، الذي توسع فيما بعد بسبب التشعب إلى كثرة من التقسيمات الأصغر، فكان يدعو إلى السماح بالاستخدام التدريجي للعقل سعيا وراء أهداف ثلاثة: أولها سهولة الفهم التى يمكن أن تتحقق من جراء فهم أكثر عمقا للوحي؛ والهدف الثانى توسيع المعرفة التى تم جمعها من الوحي (وهو توسيع كان من شأنه أن يبقى على هذه المعرفة غير متغيرة فى جوهرها)؛ وكان الهدف الثالث بناء دفاع بالحجج عن الدين ضد خصومه وناقديه.

---

(١) مقدمة ابن خلدون، طبعة الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ص ٣٨٢.

(٢) نفسه، ص ٤٥٣.

المفهوم الإسلامي وعلم الكلام

جاءت الخطوة الأولى تجاه عقلنة الإيمان من علم الكلام، ذلك أن المتكلمين المسلمين عندما وجدوا استحالة وجود حلول في القرآن الكريم لبعض مشكلات الحياة، كان عليهم اللجوء إلى إجراءات متنوعة استخدمتها مدارس علم الكلام المختلفة. هذه الإجراءات، ومن ضمنها استخدام العقل والملكات البشرية، تبلورت في معايير عقلانية بقدر أو بآخر لتفسير القرآن الكريم مثل «الرأي» و«القياس»، و« الاستحسان»، و« الاستصلاح» و« استصحاب الحال». ويجادل المتكلمون المسلمون بأن استخدامهم لهذه المصطلحات جاء بدافع من الحاجة التي شعرت بها هذه المدارس إلى تعديل المعلومات التي جاءت بها المعرفة الموحى بها بحيث تناسب مطالب الطبيعة البشرية، على المستوى الفردي وعلى المستوى الاجتماعي سواء بسواء. وبعبارة أخرى، كانت إجراءاتهم تتمثل في الهمهمات الهادئة للمقاربة التفسيرية للوحي قيض لها فيما بعد أن تتطور إلى علم كلام إسلامي أصلي.

المدارس الكلامية الإسلامية

على الرغم مما قيل للتو، فإنني سوف أمضي شوطا أبعد لأقول إن علم الكلام الإسلامي نشأ في الأصل من سلسلة من المشكلات التي ظهرت في الظروف التي كانت لها عواقب دينية وسياسية على السواء. ولا يمكن الفصل بين الدين والسياسة في الإسلام؛ والإسلام بالفعل حركة دينية تنتشر في كل أركان الحياة الاجتماعية الإسلامية. وكان من الشائع أن يبدأ الجدل الكلامي استجابة لمواقف راسخة يكون فيها الوحي الذي نزل على النبي صلى الله عليه وسلم موضوع البحث والنقاش. وعلى أية حال كانت المسألة التاريخية حول خلافة النبي محمد هي التي استفزت النقاش والجدل، كما حثت على تكوين مدارس كلامية مختلفة على مر العصور. ويمكن القول، مبدئيا، إن الوحي القرآني كان تجربة دينية يغلفها الاطمئنان النسبي. ولم يحدث سوى عند وفاة النبي أن ظهر الصراع مرتبطا بمشكلة خلافته، وهو ما نتج عنه ظهور المفاهيم المختلفة التي تبلورت في تعددية مذهبية.

وقد تركزت المنازعات الكلامية بين أنصار معاوية بن أبى سفيان، وعلى بن أبى طالب، والخوارج حول ثلاثة مفاهيم أساسية:هى الذنب، والسلطة، والحرية[1]. وكان الموضوع الرئيسي مفهوم الذنب: وقد استخدمه الشيعة ضد الأمويين، وجادلوا بأنه، بسبب ذنب بالخيانة الذى ارتكبوه، حرمهم الله من الحكم ونقله إلى علي بن أبى طالب. أما الأمويون أنفسهم فقد أرجأوا الحكم فيما إذا كان زعماؤهم قد أذنبوا أم لا، تاركين الحكم لله (ومن هنا جاء اسم المرجئة). أما الخوارج، أخيرا، فإنهم شاركوا الرأي القائل إن سلطة الزعماء تبطل بالذنب الذى ارتكبوه[2]. ففى هذه الحال يستحق كل من الفريقين اللوم بالقدر نفسه، ولهذا نزع الله عنهم الحكم. واستقر الحكم آنذاك للأمة. وكان فى سبيل مناقشة العلاقة بين الذنب والحكم أن ظهرت هذه المدارس المذهبية الأولى فى المجتمع الإسلامي، وهى تحديدا: الشيعة والمرجئة والخوارج.

وثمة مجادلة واحدة استخدمت لتبرئة الزعماء ركزت على مسألة الحرية على أساس أن كل شيء من عمل الله، ولا يمكن أن يكون هناك سبب لجعل البشر يحاسبون على ما يفعلون. وتشكلت ثلاث جماعات جديدة استجابة لهذه المسألة: الجبرية الذين تمسكوا بأن كل شيء محدد سلفا بـ « الجبر »، وأن الإنسان من ثم ليس حرا؛ والقدرية الذين سعوا، على العكس، إلى التوفيق بين القدر والحرية الإنسانية من خلال القول بأن الله يرسم مسارا للفعل بعد أن يضع شرطا مسبقا للبشر لكي يتصرفوا بحرية؛ وثالثا فيما بين هذين الطرفين جاء وضع الأشاعرة المتوسط، الذين سأعود إليهم فى السطور التالية. كانت هذه، إذن، المدارس الدينية التى انبثقت من غمار الأحداث التى أعقبت خلافة النبي محمد عليه الصلاة والسلام.

المتكلمون

هناك فصل إضافي فى التاريخ الإسلامي حثَّ على تكوين مجموعة ثالثة من المدارس الدينية عرفت تقليديا باسم «المتكلمون» الذين تخصصوا فى علم الكلام الإسلامي؛ إذ إن صلب التقسيم بينهم كان مسألة تناول الحقائق التى جاء بها الوحي بشكل عقلاني. فقد كان بنيانها مماثلا لبنيان المجموعتين السابقتين؛ إذ ضمت هذه المدارس مجموعتين متعارضتين ومجموعة ثالثة فيما بينهما: وعند أحد الطرفين كان التقليديون الجامدون الذين لم يعترفوا سوى بما فى القرآن الكريم من قوانين الممارسة والذين لم يكن هناك شيء بالنسبة لهم مخلوق مثلما لم تكن كلمة الله

---

(١) عن الخلفية السياسية لهذا، انظر: CHALUP xiii- xi

(٢) قارن ما يلى، الفصل الثالث.

مخلوقة. والتفكير العقلاني زندقة ومصدر خطر حقيقي على الإيمان. وصفات الجلالة مذكورة فى القرآن لتدل على خصائص حقيقية، وهى خصائص ترتبط بالجوهر الإلهي. أما فى مسألة الإرادة الحرة، فلا حاجة بنا للقول إنهم كانوا من أتباع المذهب الجبري: ذلك أن كل شيء بالنسبة لهم، بما فى ذلك الفعل الإنساني،إنما هو بمشيئة الله؛ ولا يمكن للبشر أن يفعلوا شيئا لم يقدره الله سلفا.

المعتزلة

عند الطرف الآخر، فى مواجهة هذا الموقف الجامد المعادى للعقلانية، كان يقف المعتزلة المدافعون عن العقل والحرية الإنسانية. ولم يكونوا هم أوائل المفكرين الإسلاميين فحسب، ولكن كان لهم مكان مشرف فى تاريخ الفلسفة أيضا. وقد ترجم اسمهم بعدة طرق، ولكنه يشير إلى مناسبة كان فيها مؤسس هذه الفرقة، واصل بن عطاء (ت ١٣١هـ /٧٤٨ م)، واقفا وقد أحاطت به مجموعة من الأتباع، وزعموا أنه عندما رأى أستاذه الحسن البصري (ت ١١٠ هـ / ٧٢٨م) كيف أن هذه المجموعة تكونت بعيدا عن العمود الذى كان بقربه مجلسه هو نفسه احتج قائلا: « لقد اعتزلنا ».

وعلى الرغم من أنه ليس ممكنا أن نضع المعتزلة جميعا تحت العنوان نفسه؛ لأن كل من فى هذه الفرقة كان له نظام فكري متمايز ومستقل، فإنهم قد تشاركوا بالفعل فى سمات عامة بعينها سوف نحاول أن نوجزها. وعلى الرغم من أهميتهم فى تاريخ الفلسفة، فإنهم كانوا متكلمين أكثر منهم فلاسفة. وكانت كتاباتهم موسوعية فى مداها، تتدرج موضوعاتها من الفقه، إلى الميتافيزيقا، وصولا إلى علم النفس والفيزياء، بل حتى الشئون السياسية والعلوم. ومع هذا فإن نقطة انطلاقهم كان علم الكلام، كما أن المنظور الذى راجعوا به المسائل التى كتبوا عنها كان كلاميا بالأساس. وما يميز مذهبهم عن علم الكلام الإسلامي السابق عليهم مبدأ أولوية العقل الذى تمسكوا به. فالعقل عندهم قبل الوحي ومستقل عنه تماما، ويمكنه أن يكتشف المبدأين الجوهريين الأصليين فى المعرفة التى جاء بها الوحي. وهما وحدانية الله سبحانه وتعالى التى تم الاستدلال عليها منذ الخليقة، وحرية الإنسان.

وحافظ المعتزلة على مفهومهم القائل: إنه لا يمكن تجزئة الذات الإلهية على الرغم من وجود المذاهب التعددية داخل دار الإسلام وخارجها على السواء. وكان المعتزلة معارضين، مثلا،

للثالوث المسيحي كما عارضوا الثنائية لدى طوائف إيرانية بعينها، وخاصة الزرادشتية. وفى داخل الإسلام كانوا مختلفين مع الزهاد القدماء الذين كان الإله عندهم يمتلك عددا من الصفات التى رأى المعتزلة أنها تتعارض مع جوهر الألوهية. بل إن المصطلحات المستخدمة فى تعريف هذا الجوهر لم يكن ممكنا أن تقدم حقيقة إيجابية، لأن هذا سيكون بمثابة نسبة التعددية للألوهية. وإحدى طرق فهم القرآن الكريم التى طرحها المعتزلة، واعتنقها الفلاسفة المسلمون فيما بعد، تمثلت فى التفسير المجازي للتعبيرات التى قد تحمل مغزى التعددية، وهى تلك التعبيرات التى تتناول الصفات النفسية (التفكير والرغبة...إلخ) والحواس الجسدية (اللمس، السمع... إلخ)، كما أنكر المعتزلة أن يكون القرآن غير مخلوق.

والمعتزلة معروفون تقليديا بخمس نقاط اتفقوا عليها. والقاسم المشترك بين هذه النقاط أنها جميعا يمكن بيانها وتوضيحها باللجوء إلى العقل، وبشكل مستقل تماما عن المعرفة التى نزل بها الوحي. والنقطة الأولى تختص بالتوحيد؛ وقد كانت إبطالا للمجادلات حول تعدد الخصال الربانية؛(ب) الوجود المسبق غير المخلوق للقرآن الكريم (فقد دافع المعتزلة عن الموقف القائل بأن الله قد خلق القرآن الكريم)؛ (ج) الرؤية الربانية، وهو جانب من الألوهية كان يجب تفسيره مجازيا فقط.

كانت النقطة الثانية تختص بالعدل الذى تتعلق به الحرية الإنسانية والفضول، بقدر ما يتعلق به العدل، لاسيما عندما تتكامل معًا بقوة المصادفة وهو ما يتطلب إحساس الإنسان بالمسئولية. ويبدو القرآن وكأنه ينكر الحرية الإنسانية بطريقتين: بتأكيده على أن كل ما يحدث لنا إنما يحدث بالمشيئة الإلهية، وبالتأكيد على وجود سجل رباني يسجل الماضي والحاضر والمستقبل (اللوح المحفوظ). وفى الحالة الأولى، فسر المعتزلة المشيئة الربانية على أنها مشيئة إلهية عامة وظيفتها الخلق، وتلازمها معرفة شاملة وافية لكل ما يقع على خلق الله. أما ما هو محل البحث إذن، فليس القوة الربانية فى الأمر، ولا أفعال الإرادة الربانية، وإنما تلك الجوانب من الألوهية التى تتعلق بالمعرفة الإلهية، والتى يتم التعبير عنها فى القدرة الإلهية على الخلق وما حدده الله للخلود. كذلك فإن المغزى الميتافيزيقي لوجود اللوح المحفوظ يتوافق تماما مع حرية الفعل لأنه على الرغم من كونه نتاج مجموعة متوالية من الأفعال المحددة سلفا فى السجل السماوي، فإن الأفعال نفسها كان من المفترض سلفا أن تجيء فى وقت لاحق، ومن ثم فهى حرة. إنها «قدرة» وليست « قدرا » خلقها الله فى الإنسان. والقدرة نفسها هبة ربانية، ولكن ليست أفعال المشيئة

أو سلطة الأمر الربانية كذلك. وعلاوة على ذلك، وشهادة على الحرية الإنسانية، يورد الكتّاب المعتزلة النص القرآني: « مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولاً وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا » (سورة النساء: آية ٧٦). وبالمثل تنطوى الواجبات الثقافية والأخلاقية والاجتماعية التى يفرضها الله فى القرآن الكريم على مغزى أن الإنسان مسئول بطريقة لن تكون مفهومة لو لم يكن حرا. والنقطة الثالثة المشتركة فيما بينهم تختص . « الوعد والوعيد » الذى يكمل النقطة السابقة من وجهة نظر أخروية. وتستلزم المسئولية الإنسانية المتضمنة فى عمل العدل الإلهي مصادقات إيجابية وسلبية على شكل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وكانت تلك شهادة أخرى على الحرية الإنسانية، حيث سيكون عبثا العقاب على أفعال جرت وفق مشيئة غير مشيئة من قام بها. وتتناول النقطة الرابعة المشتركة موضوع الموقف الوسطي (المنزلة بين المنزلتين) فيما بين الذنب الذي جعله بعض المتكلمين من « الكبائر » والذنب الذى قالوا إنه من « الصغائر ». وفى رأي هؤلاء الفقهاء أن « الكبائر » تتساوى فى خطورتها وتضمن الاستبعاد من الأمة الإسلامية، بل إن « الصغائر »، إذا تكرر ارتكابها تتحول إلى « كبائر ». أما المعتزلة فإنهم على النقيض من هذا وضعوا فى حسبانهم الضعف البشري وإمكانية وقوع الإنسان فى الخطأ. ذلك أنهم ميزوا بين نوعين من الكبائر: منها ما يحرم إنسانا ما من عضوية الأمة الإسلامية، وهى الذنوب التى يعزى إليها ضياع الإيمان: وهى وحدها التى تحول الإنسان من مسلم إلى كافر، لا يستحق الانتماء إلى جماعة المؤمنين. ومن ثم فإن الكبائركانت من نوعين: تلك التى تنطوى على الكفر (وهى بالإضافة إلى ذلك تجرد الشخص من أهلية حكم جماعة مسلم)، وتلك التى لا تجلب ضياع الإيمان ولا الطرد من زمرة المسلمين من ثم، ولكنها تضع المسلم فى منزلة بين المنزلتين. وخامسا، وأخيرا، كانت هناك النقطة المتعلقة بالأمر بالمعروف. وتأكيدا على هذه النقطة أوضح المعتزلة حاجة المسلمين إلى مراعاة مبادئ الحرية والمسئولية فى علاقاتهم مع المجتمع ومع البيئة على حد سواء، لقد أظهروا اهتمامهم بالبعد الاجتماعي فى السلوك الإنساني. وقد لعب الاستنتاج المنطقي دورا مهما وحيويا فى هذا كله باعتباره الفيصل والحكم المطلق على الحقيقة بما فيها الحقيقة الدينية. ولم يكن معنى هذا القول إن الوحي بلا جدوى: وإنما كان العكس تماما، وهو أن الناس لايمكنهم إطلاقا الاستغناء عنه، الناس العاديون الذين لا يمكنهم أن يفكروا فى أنفسهم.

الأشاعرة

يقف الأشاعرة بين هذين الطرفين سواء في رفض العقل أو قبوله باعتباره المعيار الوحيد، والمطلق. ولأنهم مفسرون لعقلانية المعرفة التي جاء بها الوحي، يمكن اعتبارهم رد الفعل إزاء تجاوزات العقلانية الاعتزالية. وبهذا المعنى، كانوا يمثلون عودة إلى التقليدية، على الرغم من أنها لم تكن عودة غير مشروطة لأن الموقف الذى تبنوه كان يسمح باستخدام التعليل الكلامي المعتدل.

وقد استمد الأشاعرة اسمهم من اسم مؤسس الفرقة « أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعري (ولد فى البصرة سنة ٢٦٠ هـ / ٨٧٩م ؛ وتوفى فى بغداد سنة ٣٢٤هـ / ٩٣٥م). ولم يسر تاريخ حياة الأشعري فى خط مستقيم تماما. ففى ختام أسبوعين من الاعتكاف وهو فى سن الأربعين، بعد أن كان اعتزاليا نشيطا طوال حياته السابقة، أدان قناعاته السابقة فى جامع البصرة الكبير الذى دخله دخول العاصفة وقت الصلاة. لقد كان خائفا من العقلانية المتطرفة التى تحملها المعتقدات الاعتزالية، بيد أنه اكتشف أن الحرفية الكاملة للتقليديين الجامدين لا تقل خطورة. هذا التغير فى الانتماء يعقد من تصنيف هذه الكتابات بسبب عدم وضوح الفترة التى تنتمى إليها بصفة دائمة.

وأحد المؤلفات التى خلفها الأشعري، وعنوانه « مقالات الإسلاميين »، يستحق أن نلقى عليه الضوء فى هذه الظروف لأنه أول ما عرف، وربما يكون أيضا أهم ما كتب عن العقيدة الإسلامية. وهو يقع فى ثلاثة أجزاء: فى الجزء الأول يقع وصف مختلف الفرق الإسلامية وعقائدها؛ ويتناول الجزء الثانى رجال الحديث، ويضم الجزء الثالث الفروع المختلفة من علم الكلام.

كان الأشعري انتقائيا يرغب فى التوفيق بين جميع الاتجاهات السنية: فقد كان يأخذ بالموقف الشافعي فى بعض الأحيان، وفى أحيان أخرى كان يعبر عن نفسه باعتباره من المالكية، بل إنه كان فى بعض المناسبات يتصرف على أنه من الحنفية. وكانت جميع هذه التقاليد تتفق فى المسائل المبدئية، ولكنها كانت تختلف فى وجهات نظرها حول الكيفية التى يجب بها تطبيق المبدأ. فقد أنكر الأشعري أن العقل يمكن أن يكون الفيصل الحاسم حقًا فى أساسيات العقيدة الدينية، لأن هذا سوف يعنى أن العقل يمكن أن يحل محل الإيمان. ولم يكن هذا بحد ذاته ليسبب أية صعوبة لو أن مضمونها واحد فى الحالتين. وعلى أية حال، فإنه من المعلوم أن القرآن الكريم ملتزم

بالغيب الذى هو غير منظور، ولا يمكن الوصول إليه من خلال العمليات العقلية: فالغيب، بعبارة أخرى، يخرج عن نطاق قدرة الذكاء الإنساني على حل طلاسمه، والذى يجب قبوله بالتالى دون تساؤل، وبدون الاضطرار إلى الخضوع لمجادلات العقل وتشوشاته. هذه الانتقائية والدور الوسطي بين طرفين الذى لعبه الأشعري هو الذى عزز القبول الذى حظي به الأشاعرة على مدى عدة قرون من جميع الفرق الدينية الإسلامية. وهناك عدد قليل من الحالات التى تجسد أفكاره الدينية. فالموقف الذى اتخذه، مثلا، فى الرد على أكثر موضوعات علم الكلام الإسلامي الباكر إثارة للجدل، أى خصائص الألوهية، كان موقفا وسطيا تخلى عن مذهب « اللاأدرية » الاعتزالي بقدر ما كان بعيدا عن التشبيه الحرفي لصفات الله سبحانه وتعالى بصفات البشر.. فقد استخدم كلمة « تعطيل » للتعبير عن الرأي القائل بأنه لا يمكن أن يكون هناك إله بدون هالة من الصفات، لأن هذه الصفات أشبه بالمياه فى البئر التى تكون فيها أعماق الجوهر الإلهي مصونة. وهكذا عارض المعتزلة مساندة التفسير غير المجازي للصفات الربانية: فقد قيل إن لله بالفعل يدين وسمعا كما يقول القرآن. فكيف كان يمكن أن يتمشى هذا مع وحدانية الله وبساطته ؟ هنا كانت إجابته مقتضبة: «بلا كيف » (أى إننى لا أعرف. وليس لها تفسير عقلاني. وأنا أقبلها باعتبارها جزءا من الإيمان).

وفيما يتعلق بأصل القرآن، ردد الأشعري أصداء النظرية الرواقية التى كان لبعض المسيحيين اللاحقين أن يقبلوها على أنها شرح للعقل (الكلمة) Logos. وهناك جانبان فى الكلمة الربانية: فهى « كلام »، أى لغة تعيش فى الذات الإلهية بصورة خالدة، ليس فيها تحديد لمخارج الحروف أو رنينها، كما أنها تمثل القرآن الكريم المؤلف من كلمات وعبارات موجهة إلى النبي. وفى المثال الأول بطبيعة الحال، تكون الكلمة غير مخلوقة؛ أما فى المثال الثانى، على نقيض وجهة النظر الحرفية، فإن الكلمة خلق دنيوي. فكيف يمكن أن يتحقق هذان الجانبان المتعارضان فى القرآن؟ هنا يجب أخذ هذه المسألة بإيمان قويـم، دونما تساؤل عـن الكيفية. (حسبما كان رأي الأشعري).

وأخيرا، وفيما يتعلق بالحرية الإنسانية، وبعد الغوص فى بحور الارتباك، وضع الأشعري ما رأى أنها حجة كافية شافية. وبينما كان يريد تجنب المشابهة بين القدرة الربانية والقدرة البشرية، كان يستبعد أيضا « الجبر » الذى قال به التقليديون الجامدون. فالقدرة النشيطة لا توجد سوى فى الذات الإلهية، وهى ليست من الخصال البشرية، لأنه إذا كان النشاط معتمدا على مشيئة الله،

يكون هدف الخلق الرباني مجردا من حرية الفعل. وهنا لجأ الأشعري إلى مفهوم جديد وإنساني تماما، وهو « الكسب » أو « الاكتساب »، أي استيعاب المشيئة الربانية للفعل. إذ إن القدرة الإنسانية يحل محلها الأمر الرباني الذى يكون القبول به حرا، ولكنه سلبي، مثل الفعل التالي الذى يكون فى شكل الاستجابة به. فالحرية، إذن، تكمن فى تأسيس التوافق بين البث الإلهي والاستقبال البشري. وحتى هذه الحرية، مع هذا، تعين عليه أن يفسرها فيما بعد على أنها مجرد حرية اسمية لأن « الكسب » نفسه هبة من الله للإنسان خلقها بأمر رباني فكيف، إذن، كان هذا أمرا مطلقا لا يمكن تفسيره؟ «بلا كيف »(إننى لا أعرف. إن هذا ما أؤمن به).

التطورات اللاحقة

سلسلة طويلة من المؤلفات التى تراجع وتنظم المعلومات عن الوحي التى يمكن نسبتها إلى التشعب الكلامي عند المفكرين الذين كانوا يسعون إلى تفسير عقلاني للمعرفة التى جاء بها الوحي. وخطط التفسير التى استخدموها كانت تقليدية من حيث المبدأ، ولكنها كانت مبنية بحيث جعلت الوحي قابلا لأن يوضع فى السياق الثقافي السائد. هذه التأملات الأولى فى النصوص القرآنية، التى كانت دينية، وأنثروبولوجية، وأخروية، وقيمية أخلاقية ذات مرة، تبلورت فيما بعد فى الكتابات الكلامية السنية. وقد أظهرت عملية تنظيمها لتفسير القرآن آثار ما يمكن تسميته علم الكلام البدائي الذى خرجت منه مختلف المدارس فى مكة والمدينة والبصرة والكوفة. وكان لابد من تقوية المدارس بدورها بفضل النحويين وتطورهم، والذين كان هدفهم عدم حصر الدراسات اللغوية للقرآن فقط فى نطاق الدراسة السطحية للكلمات فى حد ذاتها، بل تتوغل فى المستوى الأعمق من محتواها الإيديولوجي. ويشهد كتاب أرنالديز Arnadlez عن الكاتب السني «ابن حزم » (٣٨٤-٤٥٦ هـ / ٩٩٤ - ١٠٦٤م) الذى يحمل عنوان:

Grammaire et theologie chez Ibn Hazm de Cordova

على اتجاه اهتماماتهم. فقد كان ابن حزم يدرك بالفعل أنه كانت هناك مخاطرة فى تجريد الوحي من معناه بتفسيره من المنظور الإنساني الخالص لعلم النحو. إذ كان التحليل اللغوي يتطلع إلى تفسير الوحى الإسلامى بمصطلحات شعراء ما قبل الإسلام والنحو العربى، الذى كان له أن ينمو على حواشي نزعة طبيعية مريبة شبيهة بتلك التى جاءت بها الهللينية. هذا النوع

من القراءة الأدبية للقرآن على أنه مجرد كتاب في النحو البشري كانت له ميزة وضعه تاريخيا على خلفية من الحضارات السابقة، ولكنه كان عرضة لإضعاف أصله الرباني المطلق. وكما أوضح أرنالديز حقا « حاول علي بن حزم أن يتجنب هذا العائق بأن جعل القرآن يترجم نفسه؛ ولكي يصل إلى هذه الغاية، عوَّل على منطق القرآن الكريم وعلى النحو فيه لكي يكتشف المعنى الشامل للفقه الإسلامي. وبعد ذلك تم الوصول إلى النقطة التى كان عندها تنظيم المعرفة التى جاء الوحي بها ممثلة فى القرآن قد تعزز بما يمكن تسميته علم الكلام الرسمي للإسلام. وقد غطى هذا، مثل النظم القديمة، كل مناطق الروحانية الإسلامية، وهنا، على الرغم من هذا، نحينا جانبا جوانبها الأكثر نفعية – مثل تلك الجوانب المتعلقة بفقه الزهد والتصوف، أو فقه التشريع والعبادات – من أجل التركيز على فقه العقيدة فقط.

أركان الإسلام

المصادر الأساسية التى عول عليها علم الكلام السني بلا منازعة يمكن تحديدها فى أربعة مصادر: القرآن الكريم، والسنة (التى اقتصرت تدريجيا على الشكل الدائم من الأحاديث المكتوبة، والقياس، والإجماع). ويتسق إطار الأمة أو الجماعة مع إطار أركان الإسلام الخمسة على النحو الذي عرفه المسلمون وتقبلوه على أنه يكون ما يمكن تعريفه بأنه حجر الأساس فى الإسلام.

والركن الأول هو شهادة أن لاإله إلا الله وأن محمدا رسول الله. وهناك مبدآن أساسيان فى هذه الشهادة: توحيد الله والإقرار بأن محمدا خاتم الرسل والأنبياء وأكثرهم كمالا. وهذه الشهادة وحدها الشرط الضروري والكافى للدخول فى الأمة الإسلامية. والركن الثانى الصلاة. وهو فرض بالصلاة خمس مرات يوميا. الثالث الزكاة (*) والركن الرابع هو الصوم الذي يمارس حصريا فى شهر رمضان [على الرغم من أن بعض المسلمين يصومون أياما أخرى اتباعا للسنة النبوية فى غير شهر رمضان]. أما الركن الخامس فهو الحج إلى مكة الذى يتضمن سلسلة من الطقوس التقليدية التى يعود بعضها إلى فترة ما قبل الإسلام.

(*) حاول الكاتب هنا تقريب معنى الزكاة للقارئ الغربي بالمصطلحات الإنجليزية والكنسية: وهو ما لا نجد ضرورة لترجمته. (المترجم)

الغزالى

جاء وقت كان التياران الرئيسيان فى علم الكلام السني، أهل الكلام والعقل، وأهل الحديث والنقل، قد تعرضا لتحول جذري بناء على اقتراح واحد من أكثر الفقهاء المسلمين إلهاما وهو الإمام الغزالى[1] . فقد جرد العقل من جدارته من ناحية من خلال إدانة ضعف الخصال البشرية: إذ إن نقد الوحي فى ضوء العقل أو إيجاد علم كلام عقلاني المذهب، لهو قاصر بالفطرة. كما أن الالتزام الصارم بحرفية النص، من ناحية أخرى، يؤدى إلى السطحية الجدباء التى تتسم بها الشكلانية العقيمة. لقد كان الغزالى خصما مريرا للتقليد، أى قبول الحقيقة بسلطة أحد الشيوخ. فقد كان الإسلام بحاجة إلى الإحياء فى رأيه، ولم يكن ممكنا فعل هذا سوى إذا كانت هناك عودة إلى مصدر الوحي أى الاتصال المباشر بالذات الإلهية. وتنظيم الغزالى للحقائق المركزية تجعل منه أحد كبار متكلمى الإسلام؛ ومع هذا فإن نظامه العلمي الذي يقيد التحقيق الذهني فى حدود التجربة الصوفية، يقترب من التصوف.

ابـن تـومرت

بالتدريج، انتقلت الأساليب المتنوعة للإسلام إلى أنحاء الغرب الإسلامي. ففى مجال التشريع عززت المدرسة المالكية نفسها (إحدى أكثر المدارس محافظة لا سيما فى المغرب والأندلس) فى مرحلة باكرة. فقد كان كل شيء يفهم من مصطلح « الكلام »، بمعنى التفسير العقلاني للقرآن الكريم، وكذلك الصوفية، يلقى معارضة عنيفة من جانب الفقهاء الرسميين: ففى قرطبة أحرقت مؤلفات الغزالى علانية على يدي قاضى المدينة. وناصر المرابطون مفهوما حرفيا جامدا يعزو صفات البشر إلى الله - سبحانه وتعالى - وكان فى ذلك الحين أن ظهر « ابن تومرت» (ت ٥٢٤هـ/ ١١٣٠م) وكان بربريا تلقى تعليما مشرقيا فى أثناء رحلة حج قام بها إلى مكة، كما درس فى الإسكندرية وبغداد، وربما يكون قد درس فى دمشق، وقد شعر ابن تومرت بالحاجة إلى الإصلاح فى المغرب الإسلامي بقوة. وكانت نزعته الإصلاحية تستند إلى توليفة من فكر الغزالى ممتزجة بأفكار ابن حزم، بل حتى من المذهب الشيعي. وبمرور الوقت تطور منحاه الإصلاحي بحيث صار حركة مسلحة، كانت كلمة السر فيها قضية الوحدة الدينية والسياسية، واجتاحت المغرب والأندلس كلها. وكان هذا تأسيسا لإمبراطورية الموحدين التى قامت على مذهب التوحيد ودافعت

---

(١) انظر ما يلى الفصل الخامس والعشرين.

عنه بكل ما تملك، وكانت لدى ابن تومرت الجسارة لترجمة القرآن إلى اللغة البربرية، لغته الأصلية التي كان يرغب في رؤيتها مستخدمة في الصلاة بالمساجد وفي الدعوة الدينية.

ابن تيمية

وثمة إصلاحي عظيم آخر من الفقهاء ظهر في المشرق هو ابن تيمية من أهل الشام (ت ٧٢٨هـ/١٣٢٨م). و عبر عن ميله تجاه المذهب الحنبلي باعتناقه موقف التشبيه المعتدل. والحنبلية مدرسة فقهية سنية ملتزمة بالنزعة التقليدية المعتدلة وكانت معارضة لعلم الكلام وللتصوف بقدر ما كانت معارضة للحرفية الجامدة. وقد تشعبت الحركة التي بدأها على امتداد مسارين مختلفين تجاه الوهابية من ناحية، وتجاه الحركة الإصلاحية الحديثة المسماة بالسلفية من ناحية أخرى.

الوهابية

أخذت الوهابية اسمها من مؤسسها محمد بن عبد الوهاب (ت سنة ١٢٠٦ هـ / ١٧٩١ م). وقد تلقى تعليمه في مكة والمدينة والبصرة، قبل أن يستقر في شبه الجزيرة العربية تحت حماية أمير الدرعية، محمد بن سعود، وبعد أن تزوج الأمير واحدة من بنات محمد بن عبد الوهاب اختلط تاريخ هذه المدرسة الفقهية بتاريخ سلالة آل سعود المضطرب. وكان خصوم أتباع محمد بن عبد الوهاب يشيرون إليهم باسم « الوهابيين » على سبيل الازدراء، ولكنهم أطلقوا على أنفسهم اسم « الموحدين». والعودة إلى أصول الإسلام الأولى متضمنة في الاسم الذي وضعوه لتعاليمهم « الطريقة المحمدية». وقد اعتبروا أنفسهم من السنة وأتباعا للمذهب الحنبلي ويتبعون المذهب الصحيح الخالص الذي نادى به ابن تيمية. ويمكن تمييز الفقه الوهابي من الناحية المذهبية على النحو التالي: العبادة واجبة لله وحده، وبالتالي فإن الصلاة لأي كائنات طلبا للشفاعة، سواء كانت من الملائكة، أو الأنبياء، أو الأولياء، إنما هي تعبير عن الشرك. ومن ينكر أن أعمال البشر مقدرة من الله، أو ينخرط في التأويل فهو « كافر». والسلطة الوحيدة التي يقبلون بها هي «الإجماع»، ومن ثم استبعدوا الاجتهاد الذي كان قد تطور منذ القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. وبذلك تجمدت الوظيفة التفسيرية، للمجتهدين قبل القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، واعتبر كل التجديد التالي «بدعة » نظروا إليها على أنها إفساد للتقاليد الصحيحة. كان هذا الفهم المقيد للإجماع، في رأي دوائر أخرى، صارما بلا داع، إذ كان من الملاحظ أن التجديدات التي لا تطعن في الوحي، وتحظى بإجماع الأمة، مقبولة دائما وتلقى الاعتراف بأنها أساس التقدم المشروع.

العقيدة

ذكرنا فيما سبق أن تقديم الحقائق الخاصة بالقرآن الكريم ليس مرتبا بطريقة منتظمة. ومع هذا فإن علماء الكلام يحددون أربعة ميادين متمايزة للموضوعات التي جاء بها القرآن، وتتعلق بالإيمان نفسه، والمواظبة على العبادات، والقانون الأخلاقي، والحياة في المجتمع. ويدل هذا ضمنا على أن بناء حياة المؤمن يقوم على أساس علاقته بالله سبحانه وتعالى، والأمة المسلمة والعالم كله. وثمة موضوع تقليدي آخر في علم الكلام الإسلامي يتمثل في الفلسفة السياسية التي ركزت على الخلافة. ويمكن تلخيص الأسس المذهبية في الإسلام فيما يلي من نقاط العقيدة:

١- أولا وقبل كل شيء، وفي تناقض حاد مع الثالوث المسيحي وألوهية المسيح، الله واحد أحد له صفات عديدة.

٢- توجد كائنات خاضعة لله خارقة للطبيعة بما فيها الملائكة والجن.

٣- نقل الملاك جبريل الوحي إلى الأنبياء عليهم السلام. فالإسلام يعترف بكل الأنبياء من الأديان السابقة؛ وكان أولهم آدم أبو البشر؛ ثم إبراهيم أبو المؤمنين، وصاحب مذهب التوحيد ومن ثم فهو أول المسلمين بالمعنى الاشتقاقي، أي من يسلم وجهه لله حنيفا. والواقع أن إسلام إبراهيم كان الأعظم لأنه ذهب إلى آخر مدى باستعداده للتضحية بابنه. وكانت محاولته لفعل ذلك وهو ما أشار إليه القرآن الكريم والحديث النبوي على أنها تخص إسماعيل (يقول الكتاب المقدس: إنها تخص إسحق). وقد حدثت هذه الحادثة في الكعبة بمكة المكرمة: ويقول البعض إن آدم هو الذي بناها؛ ويقول البعض الآخر: إن شيت هو الذي بناها وعندما دمرها الطوفان أعاد بناءها إبراهيم وإسماعيل قبل أن يتم تكريسها قبلة للمسلمين وبعد إبراهيم جاء موسى الذي أعطاه الله التوراة العبرية. وتلقى داود كتاب المزامير، كما أعطى الله الإنجيل إلى المسيح عيسى (الذي يرى الإسلام أنه نبي من أنبياء الله، وليس ابن الله). وبحسب القرآن فإن المسيح لم يمت: وإنما رفعه الله إلى السماء، معلنا عن قدوم النبي محمد ومنكرا أن يكون هو نفسه إلها. لقد كان محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، اصطفاه الله لكي يكشف له عن العلم التام.

٤- والوحي موصوف بالتمام والكمال فى النصوص المقدسة، أي القرآن الكريم والأناجيل والتوراة. ومشكلة علاقة المسلمين بالكتاب المقدس موضوع مركزي آخر فى الإسلام. فالنص المقدس عند المسلمين هو القرآن الذى نزل الوحي بمضمونه. وقد حثّ محمد - عليه الصلاة والسلام - على أن هذه الكتب المنزلة متسقة تماما مع أحدها الآخر فى الأصل، وأية اختلافات بينهما لابد وأن تكون من جراء التزوير الذى قام به اليهود والنصارى. ويمكن الحكم على كون هذا جزءا من إيمان المسلمين من خلال الحقيقة القائلة إنهم يعتقدون أن القرآن الكريم هو الكتاب المقدس الأصلي الوحيد.

٥- فى الإسلام يتمسكون بأن الكل من أصل مقدس. ومن ثم، كان الخلق موضوعا آخر لاتجاه أصولي، لأنه إذا كان الله مصدر كل شيء بشري، فإن هذا يثير مشكلة الحرية الإنسانية. وقد استجابت مدارس الفقه الإسلامي المختلفة بطرق متنوعة إزاء هذه المشكلة، ولكل منها تعريفها الخاص للعلاقة بين الخلق الإلهي والفعل الإنساني.

٦- وأخيرا، هناك مسألة رؤية المذهب الإسلامي حول النهاية الأخيرة للحياة البشرية. ويدخل ضمن هذا مبدأ البعث، بما فى ذلك بعث الجسد، والفقهاء المسلمون بصفة عامة، يتبعون القرآن الكريم فى التأكيد على الدور المتعالي ليوم القيامة. وهذا ما يشار إليه غالبا باسم «اليوم». ووفقا لخلاصة الغزالي عن مسار الحياة الأخرى، فإن الناس جميعا سوف يحاسبون فى القبر بواسطة منكر ونكير (عذاب القبر)؛ وفى يوم الحساب توزن أعمال الشخص فى « الميزان »؛ وسوف يعبرون جميعا الصراط الذى يفشل المغضوب عليهم فى عبوره. وتبدأ العملية بشرط الرزق الذي تلقاه كل امرئ فى حياته من الله فى شكل المساعدة ووسائل الرزق. وعندما ينقطع الرزق يحلُ الموت بصورة قدرية. إنها عملية تتسق مع مذهب الجبر، مهما اختلفت المدارس الكلامية فى تفسيرها. وهناك اعتقاد واسع الانتشار بأن المسيح، أو محمدا - عليه الصلاة السلام - أو أحد سلالته، سوف يظهر باعتباره المهدي المنتظر فى آخر الزمان.

العقائد

هناك خلاصات للمادة الكلامية الإسلامية متاحة فى العقائد الكلاسيكية التى تتناول ما كان يعتبر مسائل مركزية فى إيمان المسلمين الحقيقيين. ولم تكن لهذه المؤلفات التى نشرها أبرز متكلمي ذلك الزمان، حجية أكبر من تلك الحجية التى منحتها لهم الأمة الإسلامية. وتكمن قيمة هذه المؤلفات عن العقائد فى حقيقة أنها جميعا تتفق على النقاط الأساسية فى العقيدة.

وأقدم « عقيدة » معروفة هى تلك التى تنسب إلى أبى حنيفة (ت ١٥٠هـ / ٧٦٧ م)؛ وتلتها «شهادة أبى حنيفة»، كما سميت – على الرغم من أنه من غير المحتمل أن يكون هو مؤلفها – لأنها انعكاس جـزئي للاتجاهات الحنبلية. وربما كانت تقليدا تاريخه القرن الـرابع هـ / العاشر الميلادى. وأشهـر عـقيدة هـى تـلـك الـتى تنسب إلـى أبـى جـعـفـر أحمـد الـطـحـاوى (ت ٣٢١ هـ/٩٣٣م) واثنتان كتبهما الغزالى ضمن كتاب « إحياء علوم الدين »، وتلك العقيدة التى كتبها أبو حفص عمر بن محمد النسفي (ت٥٣٧ هـ / ١١٤٢ م)، وفخر الدين أبو عبد الله بن عمر الرازى (ت ٦٠٦هـ /١٢٠٩م) وأبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي التلمسانى (ت٨٩٥ هـ/ ١٤٥٠م)، والمصري محمد الفضالي (١٢٩٦هـ/١٨٢١م). ومن الإنصاف أن نقول: إن كل من يعتبر نفسه فقيها نشر عقيدته الخاصة؛ وقيض لبعضها أن تستخدم فى كتب التعليم الديني بالمدارس.

الفصل الثانى

الكتابات الكلامية الشيعية

هــوارد جامعة إدينجرج

يبدو أن رواد علم الكلام الشيعي كانوا قد بدأوا فى نشر الآراء الكلامية فى منتصف القرن الثانى الهجري / الثامن الميلادي. وبحلول ذلك الوقت كانت فروع متمايزة من الشيعة قد ظهرت إلى الوجود. وكان هؤلاء جميعا يعتقدون أن علي بن أبى طالب (حكم من ٣٥- ٤٠ هـ /٦٥٦- ٦٦١ م) هو « الأفضل » بعد الرسول عليه الصلاة والسلام - وأنه كان ينبغى أن يكون هو الخليفة أو الإمام. والحزب الذى سانده فى دعاواه ودعاوى أهل البيت فى زعامة الأمة صاروا يعرفون باسم الشيعة (فى الأصل شيعة على، أي أنصار علي)، وبعده لفترة قصيرة جاء ابنه الأكبر الحسن، الذى كانت أمه فاطمة بنت الرسول. وعندما مات الحسن، الذى أرغمه معاوية بن أبى سفيان (حكم من ٤١ - ٦٠ هـ / ٦٦١-٦٨٠ م) على التنازل عن الخلافة، دعا الشيعة أخاه الحسين ليكون قائدهم فى ثورة ضد معاوية. ولم يشرع الحسين فى الفعل إلا بعد وفــاة معاوية، عندما أجــاب أتباعه فى الكوفة وقادهم فــى ثــورة ضــد يزيد بن معاوية (حكم من٦٠ -٦٤هـ/ ٦٨٠ -٦٨٣م). وقد كانت الثورة كارثة وقتل الحسين وعدد كبير من أقاربه المقربين فى كربلاء على أيدى قوات تفوقت على قواته بشكل ساحق وهم فى طريقهم إلى الكوفة سنة ٦٠ هـ / ٦٨٠م. ولم ينج من هذه الكارثة سوى ابن واحد للحسين، هو على بن الحسين (ت ٩٥ هـ / ٧١٤ م) ويبدو أنه طوال ما بقي من حياته كان يتبع سياسة التهدئة تجاه السلطات الأموية.

على أية حال، أثارت وفاة معاوية دعوات الانتقام فيما بين الشيعة. ففى سنة ٦٦ هـ/ ٦٨٥م، سيطر المختار بن أبى عبيد الثقفى، الذى كان يسعى للثأر لدم الحسين على الكوفة وزعم أنه يعمل لصالح محمد بن الحنفية، أحد أبناء على من غير فاطمة، وأعلن أنه الإمام والمهدى الذى سوف يقضى على الظلم وينشر العدل من أجل المستضعفين. هذه الحركة التى عرفت بـ « الكيسانية » سرعــان ما نالتها الهـزيمـة (فقــد كــان الــدعم الــذى قدمــه لهم محمد بن الحنفية ملتبسا

على الدوام). بيد أنه يبدو أن تلك الحركة قدمت أفكارا كلامية قيض لها أن تلعب دورا مهما في مستقبل الفكر الشيعي. أولى هذه الأفكار كان مفهوما بدائيا من عقيدة « البداء ». فعندما لقي المختار الثقفي الهزيمة بعد أن أعلن أن الله سوف يهبه النصر، أخذ هذا يقول: إن الله بعد وعده الأولي خطرت له فكرة مختلفة بدت جيدة هي فكرة (البداء). ومرحلة البداء هذه تعني ببساطة أن الله يمكن أن يغير قراره. وبعد وفاة محمد بن الحنفية (٨١ هـ / ٧٠٠ م) أعلن كثير من الكيسانية الذين كانوا لا يزالون يعتبرون الإمام أنه لم يمت، ولكنه مختف تحت حماية الله، كما أنه سوف يرجع في النهاية باعتباره المهدي لينهي القهر وعصرا من الظلم المحيق بالشيعة ، هذان المذهبان، مذهب « الغيبة » ومذهب «الرجعة » سواء من الموت أو من الغيبة، قيض لهما أن تكونا فكرتين متواترتين بين الشيعة.

كان محمد الباقر بن علي بن الحسين (ت ١١٤ أو ١١٧هـ / ٧٣٢ أو ٧٣٥ م) هو الذى طور مذهب الإمامة حقا. ويبدو أنه أرسى مبدأ « النص ». فقد قال: إن النبي قد ذكر بالنص عليا بن أبي طالب ، والحسن والحسين. كما أن الحسين كان قد نص على ابنه على بن الحسين، وكان هذا الأخير قد نص على محمد الباقر. لقد كان قدر من المعرفة قد انتقل إلى الأئمة بحيث يستطيعون حراسة دين الإسلام. وعلى الرغم من أنهم كانوا يجب أن يكونوا الزعماء السياسيين، وأن المسلمين الذين رفضوا عليا بن أبي طالب كانوا مذنبين بعدم الإيمان، فإن الأئمة لن يقودوا الشيعة ضد السلطات حتى يحين الوقت المناسب. وفي الوقت الراهن يجب على الجميع أن يركزوا على الدين وأن يتلقوا كل الإرشاد الديني من الأئمة. وتم التوسع في هذا المذهب فيما بعد على يدي ابن محمد الباقر وخليفته جعفر الصادق (ت١٤٨ هـ / ٧٦٥ م). وبهذا العمل حافظ على المذهب القائل إن الإمامة لا يمكن أن يتولاها ابن الأخ خلفا لأخيه بعد خلافة الحسين للحسن. ويبدو أن هذا المذهب كان ردا على مزاعم عمه زيد بن علي. فقد كان هذا الأخير قد أعلن أن الإمام هو أحد أفراد آل البيت الذي أعلن إمامته على الملأ، وبقوة السلاح إذا لزم الأمر. ولم يعين النبي عليه الصلاة والسلام علي بن أبي طالب بـ (نص جلي) ولكن عينه بـ (نص خفي) بصفة خاصة. ومن ثم، ففي اختيار أبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، لم يرتكب المسلمون خطيئة الكفر لأنهم لم يكونوا عارفين بالنص. وهكذا، بينما يجب أن يكون الإمام هو « الأفضل » من آل علي، كان يمكن أن يكون هناك إمام « مفضل »، أي أقل منه مرتبة. وبهذه الطريقة صار حكم أبي بكر وعمر وعثمان شرعيا.

وقد وضع « زيد بن علي » مذهبه على محك الاختبار، مدعيا أن له الحق في الإمامة وخرج ثائرا، وحاقت به هزيمة ساحقة وقتل (١٢٢هـ / ٧٤٠ م)[1]. وعلى الرغم من أن جعفر الصادق خسر بعض مؤيدى أبيه الذين ذهبوا إلى زيد وصار المذهب يعرف بالمذهب الزيدي من فرق الشيعة، فقد كان لا يزال معه عصبة من الأتباع المخلصين الذين كانوا مستعدين للسير تحت قيادته الهادئة. وفي أثناء إمامته، كان مذهب البداء قد دخل تماما في الفكر الكلامي الشيعي. إذ كان قد اتضح تماما لكل أتباع جعفر أنه قد عين ابنه إسماعيل خليفة له. وعلى أية حال مات إسماعيل، وروي أن جعفر فسّر موته المبكر بالقول إن الله بعد أن أمر بتعيين إسماعيل ظهر له شيء مختلف على أنه حسن. وقد تعرض هذا المذهب لهجوم ضار من خصوم الشيعة، وصار الدفاع عنه عنصرا مهما في علم الكلام الشيعي يتقبله جميع متكلميهم تقريبا، على الرغم من اختلاف تفسيراتهم له. وقد تقبلت مجموعة واحدة مفهوم أن الله يغير قراراته، وأن أفكارا جديدة يمكن أن تعن لله تعالى، وقارنوا هذا بمذهب النسخ حيث يمكن لآية من القرآن الكريم الذى أوحى به الله أن تنسخ أخرى. وثمة جماعة أخرى تمسكت بأن الله يمكن أن يغير خططه فيما يعرف أنه لم يحدث بعد.

وهناك فرقة من الشيعة لم تستطع قبول هذا وأعلنت أنه إما أن إسماعيل لم يمت، أو أن الإمامة من حق ابنه محمد. وهذه الجماعة تعرف بـ « الإسماعيلية ». وعلى الرغم من أنهم ظهروا أقوياء فيما بعد في مصر في ظل الحكم الفاطمي، فإن إسهامهم الفكري لا ينتمي إلى التيار الرئيسي لعلم الكلام الشيعي. وهم جماعة تقبلت إمامة ابن جعفر المسمى موسى الكاظم (ت١٨٣هـ / ٧٩٩ م)، بعد وفاة جعفر في سنة ١٤٨ هـ / ٧٦٣ م، ويعرفون عموما باسم الشيعة. وعلى أية حال، لم تكن ولاية موسى سلسة تماما، لأن كثيرا من الشيعة ظنوا أن خليفة جعفر هو ابنه الأكبر عبد الله ولم يحدث سوى بعد أن صادق كبار علماء الشيعة على مزاعمه أن صار مقبولا بشكل عام إماما للشيعة.

وبالنظر إلى حقيقة أن الشيعة كانوا دائما منظمة على خلاف مع السلطة بشكل ما، حتى في أكثر حالاتهم هدوءا، فقد كان من الضروري أحيانا أن يخفوا معتقداتهم عن السلطات. وقد أظهر هذا مذهب « التقية » منذ وقت باكر تماما. فقد كان مسموحا للشيعة أن يحجبوا معتقداتهم

---

(1) CHALUP, 299.

الحقيقية. وصار هذا ملمحا متمايزا من العقيدة الشيعية وتم تشجيع استخدامه بقدر أو بآخر باعتباره جزءا من الإيمان.

ويبدو أن المتكلمين الشيعة الأوائل كانوا من أتباع الإمام السادس جعفر الصادق وابنه موسى الكاظم، الإمام السابع. والمصادر التى تسجل آراء هؤلاء المتكلمين الأوائل كانت كلها معادية لهم بحيث لم تظهر سوى صورة يلونها الهوى عن آرائهم تماما. وكان المذهب المتمايز الذى يجمع هؤلاء المتكلمين جميعا هو إيمانهم بالإمامة بطبيعة الحال. هذا المذهب الذى كان أساسا يفصلهم عن المفكرين المسلمين الآخرين الذين كانوا يسعون وراء علم كلام متسق للإسلام. وعلى خلاف ذلك، وبعيدا عن المذاهب الشيعية الخالصة كان هؤلاء المتكلمون جزءا أساسيا من العملية الكلامية التى تجرى فى ذلك الوقت. ومن الصعب تقدير كيفية رد فعل الأئمة تجاه التفكير الفقهى لهؤلاء الأتباع. وهناك أحاديث شيعية لاحقة زمنيا وضعت على ألسنة الأئمة تحمل إدانات لكثير من آرائهم. ولو أن هذه الأحاديث حقيقية، ويحتمل تماما أن تكون كذلك، لكان من الضروري أن تورط المتكلمين فى كلام عن الإمامة يختلف إلى حد ما عن ذلك الكلام الذى صار علم الكلام السياسي فيما بعد.

ومن حساب المعتقدات الشيعية عن الإمامة التى أوردها إسماعيل الأشعري فى كتابه المسمى «كتاب مقالات الإسلاميين» يبرز اتجاهان مختلفان. فمن ناحية، هناك معتقدات أبرزها الأدب التقليدي فى فترة لاحقة زمنيا. منها أن الأئمة ليسوا « أفضل » من الأنبياء، ولكنهم قد يكونون أفضل من الملائكة. وهم والأنبياء معصومون من الخطأ لأنهم «حجج » الله فى الدنيا. وتم التوسع فى هذا المذهب بعد ذلك بحيث يعنى أنه بدون إمام سوف يتوقف العالم عن الوجود. ومعرفة الأئمة ضرورية والفرد الذى يموت دون أن يعرف إماما إنما يموت ميتة الجاهلين بالإسلام، لأن الأئمة هم الذين يحفظون الشريعة. ذلك أن الأئمة يعرفون كل شيء كان وسيكون، ولاعلم بالدنيا أو الدين يخفى عليهم. وهكذا، يعرف الأئمة كل اللغات وكل شيء آخر يمكن أن يعرف. ويقوم الأئمة والأنبياء بالمعجزات لأنهم حجج الله، بيد أن الأئمة ليس لديهم وحي.

ومن الواضح أن أي شخص يتمسك بهذه الآراء عن الإمامة ويمكنه التوصل إلى إمامه لم يكن يمكنه التساهل فى التأملات الكلامية. وعلى أية حال، فإن الاتجاه الآخر يتماشى بوضوح مع التأمل الكلامي فى الشريعة، والأئمة يعرفون كل مسائل الأمور الشرعية والشريعة نفسها، لأنهم

حراس الشرائع وحافظوها. وحفاظ كل ما يريد الناس معرفته. وعلى كل حال، لا يعرف الأئمة دائما كل الأشياء التي ليست ضرورية للناس في ممارسة دينهم، إذ إن علم الأئمة لا يسع كل شيء. هذا الرأي صادق عليه الفضل بن شاذان (ت٢٦٠ هـ / ٨٧٤ م) الذي كان ينتمي إلى مدرسة من أوائل مدارس الفقه. وقد روي عنه قوله: إن النبي جاء بالشكل الكامل للدين، وعلم من كان سيخلفه في العلم الخاص بهذا الدين. وهذا العلم يختص بالمسائل الشرعية وفهم القرآن الكريم. إذ ينبغي دائما أن يكون هناك من يعرف ذلك العلم ويتم تمريره بين الأجيال باعتباره علما متوارثا[1] . وكان من رأي الفقيه هشام بن عبد الحكم (ت ١٧٩هـ / ٧٩٦ م) أن الأئمة معصومون من الخطأ، ولكن الأنبياء ليسوا كذلك لأن الوحي يمكن أن يصوب أخطاءهم. ومن الواضح أن هذه العصمة من الخطأ تنطوي على حفظ شرائع الإسلام. وأولئك الذين سمحوا بالتأمل الكلامي كانوا يصرون أيضا على ضرورة معرفة الإمام من أجل الممارسة الصحيحة للدين، بيد أنهم يعتبرون أن من المستحيل للأئمة أن يأتوا بالمعجزات.

بهذا النوع من مذهب الإمامة كان يمكن للمتكلمين الشيعة الأوائل التسامح مع التأمل الكلامي. وواحد من أسبق المتكلمين الأوائل هو « زرارة بن أعين » (ت١٥٠ هـ/ ٧٦٧م) وبقي القليل من آرائه الكلامية، ولكن حكي أنه ألف عدة كتب « الاستطاعة » و « الجبر ». ويقال إنه أصر على أن الاستطاعة يجب أن تسبق الفعل. وتشمل الاستطاعة السلامة الجسدية. ومن هنا يبدو أن زرارة كان مستعدا للسماح لبني البشر بدور معتبر في القيام بالفعل، كما أنه ساند أنصار الإرادة الحرة وعارض الجبرية. وهناك عدد من أحاديث متكلمي الشيعة في مؤلفات جامعي الأحاديث الشيعية اللاحقين التي يدين فيها الأئمة آراء زرارة. ويبدو أن زرارة كان أيضا قد أخذ بالرأي القائل: إن صفات الله، مثل العليم السميع، البصير، لم تكن موجودة حتى خلقها الله لنفسه.

وهناك اثنان من معاصري زرارة هما: محمد بن نعمان الأحول المسمى « شيطان الطاق » و« مؤمن الطاق » من الشيعة؛ وهشام بن سالم الجواليقي، ويبدو أنه كانت لهما آراء مشابهة. فقد كانت لهما آراء تشبيهية عن الله سبحانه وتعالى وقالا: إن الله له شكل الإنسان أو هيئته. وربما كان هذا الرأي متأثرا بالحديث الشيعي القائل: إنه عندما مثل محمد - عليه الصلاة والسلام - في حضرة الله عز وجل رآه في هيئة شاب. وعلى أية حال، فإنهما لم يعتقدا أن الله

(1) Kashshi , Rijal,540,-1.

جسد ولكنهما اعتبراه وجودا معنويا غير متجسد. وكل الأشياء الأخرى أجساد حتى الحركات التى تنطوى على أفعال بشرية. وقد اعتقدا، مثل زرارة، أن الاستطاعة تسبق الفعل، ولكن الأحول عدل هذا المذهب على حين استمر فى القول: إنه لا يمكن أن يحدث أي فعل ما لم يكن الله سبحانه يريده، وهكذا يميل إلى الأخذ بالجبرية. هؤلاء المتكلمون الثلاثة معا، ومعهم هشام ابن الحكم، كانوا أبرز المتكلمين الأوائل، الذين يبدو أنهم لعبوا دورا مهما فى ضمان قبول الشيعة لموسى الكاظم بعد موت جعفر الصادق.

وهناك فقيه أصغر سنا إلى حد ما، هو علي بن إسماعيل الميثمي، زعم ابن النديم (القرن الرابع الهجري / العشر الميلادي) فى «االفهرست » أنه كان أول من توسع فى علم الكلام عند الشيعة. وهذا الزعم زائف بشكل واضح لأن كل المصادر الشيعية تجعله من أتباع الإمام الثامن « على الرضا » (ت٢٠٣هـ / ٨١٨ م) وتذكر رفضه لأولئك الذين تمسكوا بأن موسى الكاظم هو إمام الغيبة وأنه سوف يرجع. وعلى كل حال، هناك زعم أيضا بأنه كانت له آراء تقارب تلك الآراء التى يقول بها الزيدية، وتمسك بأنه على الرغم من أن علي بن أبى طالب كان الأفضل، وكان مخولا لأن يكون الإمام، فإن المسلمين لم يخطئوا فى أنهم عينوا أبا بكر وعمرًا، إلاَّ أنه أدان عثمان وأولئك الذين حاربوا ضد علي باعتبارهم من غير المؤمنين. ولو كان هذا الرأي الزيدي حقيقيًا، فربما صار من أتباع « على الرضا » عندما عين الخليفة المأمون (حكم ١٩٨ - ٢١٨ هـ/ ٨١٣ -٨٣٣ م) علي الرضا وريثا. وما هو معروف عن آرائه الكلامية الأخرى قليل للغاية، وقد اتبع الأحول وهشام الجواليقي فى الاعتقاد بأن الله على هيئة الإنسان.كما أنه اعتبر مشيئة الله مثل الحركة، وهو ما يتماشى تماما مع آراء المتكلمين الآخرين.

كان الأكثر أهمية بين هؤلاء المتكلمين الأوائل هو هشام بن الحكم. وقد ورد فى كتاب «مقالات الإسلاميين » للأشعري، أن رأيه أن لله جسدا ليس للأجساد الأخرى مثله بيد أنه ذو أبعاد تشغل حيزا، وله ضوء ولون وطعم ورائحة. وفى البدء لم يكن فى حيز، ثم خلق الله الحيز بحركته. والحيز هو العرش. وقد زعم هشام وجود شبه بين الله والأجساد المحسوسة من ناحية واحدة فقط، هى أنها تقدم البرهان على وجود الله. ويبدو أنه كان من رأي هشام أن أي شيء يجب أن يكون متضمنا فى شكل مادي ما وإلا لن يكون له وجود. وقد رفض هشام أية فكرة عن أن صفات الله أزلية. ومن ثم زعم أن الله يعرف الأشياء الموجودة، وهو ما يعنى أنها لم تعد معروفة منذ

الأزل. وصفات الله مثل العلم ليست هى الله وليست أزلية، ولكنها ليست مخلوقة. ومثل هذه الصفات تعتمد على الخلق من خلال مشيئة الله التى يتم التعبير عنها بالحركة. ويبدو أنه يمكن فهم الأفعال والحركة بالمعنى نفسه مما قد يتطلب وجود عنصر زمني ضمني.

وفيما يتعلق بالكون المادي، قال هشام إن الأجساد المختلفة يمكن أن توجد فى مكان واحد. وهكذا فإن الحرارة واللون جسمان موجودان فى مكان واحد وينتجان تأثيرين على الحواس. ويتم تفسير علم الله بالكون المادي أيضا فى مصطلحات جسمانية. فالله يعلم ما تحت الأرض بواسطة أشعة تخرج منه [حسب زعمه] والإنسان يتكون من جسد وروح، والروح ضوء. وأفعال البشر خلقها الله والاستطاعة البشرية تتألف من خمسة أشياء، أربعة منها تسبق الفعل: سلامة الجسم، « وتخلية الشئون »، ومساحة فى الوقت، والوسيلة التى يمكن بها عمل الفعل؛ أما الشيء الخامس الذى يرد فى لحظة الفعل فهو السبب المحرك للعمل. وعندما يسبب الله الأسباب الخمسة، يحدث الفعل. ولا يمكن أن يحدث بدون السبب الخامس الذى يسببه الله. ومن هذا الفهم للاستطاعة، لابد أن يظهر أن هشام كانت له رؤية جبرية إلى حد ما.

وفيما يتعلق بالنزاع حول القرآن، اتخذ هشام موقفا وسطا تبناه الشيعة عموما، فقد كان من رأيه أن القرآن ليس خالقا ولا مخلوقا.

وتمثل آراء هشام الكلامية فقها ماديا معارضا للآراء الأكثر تشبيهية التى اعتنقها غيره من المتكلمين الأوائل. هذه المادية تزاوجت مع موقف جبري من الأفعال البشرية.

وبعد موت هشام بوقت قصير، مات موسى الكاظم فى السجن. وكانت هناك أفكار منتشرة بين جماعات الشيعة عن أن الإمام السابع سوف يكون هو المهدي. ولم يكن كثير من الشيعة ليتقبلوا أن موسى قد مات واعتقدوا أنه كان فى « الغيبة »، وأنه سوف يرجع لكي يجلب للشيعة عصرا ذهبيا. وكان مذهب « الرجعة » أيضا قد تم التوسع فيه برجعة الإمام. وزعموا أن الميت سوف يعود إلى الدنيا قبل البعث. وكانت قوة هذا الاعتقاد هى التى وفرت للشيعة بعض العزاء، لأنهم اعتقدوا أنهم سيكونون موجودين عندما يجلب المهدي العدل للشيعة، سواء كان فى الغيبة أم لا.

ويبدو أنه كانت هناك مدرسة كلامية شيعية محددة تتبع تعاليم هشام بن الحكم. وقد تولى زعامتها تلميذه يونس بن عبد الرحمن. وقد ولد في نهاية عهد الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك (حكم من ١٠٥- ١٢٥ هـ / ٧٢٤-٧٤٣ م) وقد كان يونس مولى من عائلة يقطين الشيعية، وزعموا أنه كان لقيطا، ويبدو أنه صار متنفذا في الدعوة إلى إمامة «علي الرضا ». والمعلومات شحيحة عن كتاباته الكلامية، على الرغم من أنه كان كاتبا مكثرا في المسائل الشرعية. ويبدو واضحا أنه كان يتبع الخطوط الرئيسية في تعاليم هشام. وهناك رواية عن أنه اتبع مذهب أن الله « جسم، مخالف لبقية الأجسام الأخرى شيء لا يشبه الأشياء الأخرى، دائم، موجود، لا يغيب، يتعدى حدود الإلغاء والتشبيه. وبهذه الصيغة حظي المذهب بموافقة علي الرضا الإمام الثامن، على أنه رفض مذهب هشام بن سالم الجواليقي[1]. وحكي عن يونس أيضا أنه كان يتبع هشام بن الحكم في رأيه أن القرآن ليس خالقا أو مخلوقا. وقد صادق على هذا الرأي أيضا علي الرضا. وعلى الرغم من أن الأشعري كان يتبع آراء زرارة في الاستطاعة، فثمة حديث له في أحد كتب الشيعة يعلن فيه أنه يأخذ بمذهب الجبرية[2]. هذا الرأي الأخيركان يمكن أن يتناسب أكثر مع مدرسة فقهية تتبع تعاليم هشام بن الحكم. وقد زعموا أيضا أن قال: إن هناك من يحمل عرش الله سبحانه وتعالى، وجادل بأن الأرجل الثمانية الرفيعة يمكن أن تحمله استنادا إلى ما جاء في القرآن الكريم (سورة الحاقة: آية ١٧) « وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ». وقيل إن يونس قد زعم أيضا أن الجنة والنار لم تخلقا بعد. ويبدو أيضا أنه قال: إن هناك بعضا من جوهر الله في بني الإنسان[3] . وربما يكون هذا امتدادا للآراء المادية لهشام بن الحكم والقائلة: إن هناك شبها بين الله والأجسام.

وعندما مات يونس انتقلت زعامة مدرسة هشام بن الحكم إلى محمد الخليل تاسكاك الذي كان هو الآخر تلميذا لهشام، وعلى الرغم من أنه يقال: إنه عارض هشام في بعض الأمور، فهناك أيضا دليل على أنه اتبع هشامًا في أمور أخرى بشكل وثيق. وقد ألف كتابا عن « التوحيد » أخذه عن هشام، وروى أنه أخطأ في اتجاه «التسبيب».

---

(1) Ibid , 284-5.

(2) Kulayni , al - US.ul min al Kafi,I.157- 8.

(3) Kashshi , Rijal, 495 .

كان الفضل بن شاذان الزعيم التالي للمدرسة. وزعم أنه يسير على درب الزعماء الثلاثة السابقين[1] وأنه هو وأبوه كانا من تلاميذ يونس بن عبد الرحمن[2]. كان الفضل كاتبا غزير الإنتاج في كل من الفقه وعلم الكلام، وكتابه « الإيضاح » الجدلي يتضمن دفاعا عن مذهب الرجعة. ويبدو أنه استمر في تعريف الله - سبحانه وتعالى - على أنه «جسم» على حد زعمه. وقد أدان هذا المذهب الإمام الحادى عشر الحسن العسكري قبل وفاته (سنة ٢٢٠ هـ / ٨٧٤م)[3].

وفي أثناء زمن مدرسة هاشم كان هناك ثلاثة أئمة آخرون جاءوا بعد على الرضا: الإمام التاسع محمد الجواد (ت ٢٢٠هـ / ٨٣٥ م) والإمام العاشر على الهادى (ت٢٥٤ هـ / ٨٦٨م) والإمام الحادى عشر الحسن العسكري. و كانت هناك أفكار سارية بأن الإمام الثاني عشر سوف يكون هو المهدى ووضع الحسن العسكري تحت رقابة مشددة. وزعم الشيعة أن هناك ابنا ولد له وتم تهريبه من بيته إلى الحجاز. وهناك بقي الولد محمد، الذى لا يجب ذكر اسمه، مختبئا، ولا يتصل بالشيعة سوى من خلال سلسلة متتابعة من الزعماء الذين يسمى كل واحد منهم « سفير ». وكانت هذه هي « الغيبة الصغرى » وقد بدأت «الغيبة الكبرى » سنة ٣٢٩ هـ / ٩٤٤ م عندما أعلن السفير الرابع والأخير وهو على فراش الموت أن الإمام لن يتصل بعد ذلك بالشيعة مباشرة[4] لقد كان في العالم، لكنه في التقية وسوف يعود باعتباره المهدى ليجلب العصر الذهبي .

وقد حدث في أثناء ذلك الوقت أن كان المحدثون الشيعة قادرين على ممارسة قدر من السلطة على الشيعة. فقد كان لديهم في أحاديثهم القواعد المختلفة التي وضعها الأئمة في جميع جوانب الحياة، وباتت أحاديثهم مصدر السلطة والمرجعية في حياة الشيعة. وكان لديهم أيضا في مجموعات هذه الأحاديث الكثير مما أرسى به الأئمة المذاهب الكلامية، وهكذا زعم المحدثون الشيعة أن أحاديثهم هي المصدر النهائي لعلم الكلام الشيعي.

وفي غضون القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، صارت مدينة قم المركز الرئيسي للأحاديث الشيعية، وكان فقهاؤهم المحدثون هم الذين حاولوا إرساء نموذج الفقه الشيعي. ويبدو

---

(1) Ibid, 359.

(2) TustFihrist, 254 .

(٣) الكشي، رجال، ٥٤٢ .

(4) CHALUP, 302 .

هذا أوضح ما يكون فى القسم الخاص بوحدانية الله من مجموعة « الأصول من الكافى » التى جمعها الكلينى (ت ٣٢٩ هـ / ٩٤١ م). ويبدون أن هذا الكتاب يمثل التوافق والإجماع الذى توصل إليه المحدثون الشيعة فى، والذين يبدون أنهم بصفة عامة كانوا متطرفين فى عداوتهم للتأملات الكلامية التى أنتجها المتكلمون الأوائل. وعلى الرغم من أن أسماءهم تذكر غالبا مصحوبة بالفخر بقوتهم فى علم الكلام، فإن مذاهبهم كثيرا ما قوبلت بالرفض. ويبدو أن المعركة بين الفقهاء والمحدثين الشيعة قد دارت فى أثناء زمن الفضل بن شاذان، وتركز الموضوع على يونس بن عبد الرحمن فقد أبدى المحدثون الشيعة فى قم عداءهم له وأعلنوا أن آراءه تختلف عن تعاليم الأئمة. وينقل الفضل بن شاذان عن أحد المحدثين فى قم، وهو عبد العزيز بن المهتدى (الذى يصفه بأنه أحسن من رآه من أهل قم) قوله: إن علي الرضا قد وجهه إلى أن يأخذ مذاهب دينه عن يونس بن عبد الرحمن، حتى لو لقي معارضة من جماعته هو. وهناك تلميذ آخر ليونس هو إبراهيم بن هاشم، الذى انتقل من الكوفة إلى قم ليستوطن بها. وقد أعلن أنه أول من نقل الأحاديث الشيعية الكوفية إلى قم[1]. ويبدو من المحتمل أن كثيرا من هؤلاء المحدثين الشيعة كانوا انعكاسا للمدرسة الفلسفية ليونس بن عبد الرحمن. وكان ابنه علي بن إبراهيم القمي (ت٣٠٧ هـ / ٩١٩ م) من المحدثين المهمين فى قم، وقد ألّف كتابا فى الدفاع عن هشام بن الحكم ويونس بن عبد الرحمن بعنوان «الرسالة فى معنى هشام ويونس»[2]. وفى تفسيره للقرآن[3] تمسك علي بن إبراهيم برؤية الله، مقترحا تجسده سبحانه وتعالى.

وعلى الرغم من أن علي بن إبراهيم القمى حجة مهمة بالنسبة للكليني، فمن الواضح تماما من الأحاديث أن الأخير قد تجنب فى الفصل الذى كتبه عن وحدانية الله تلك الآراء التى نادى بها علي بن إبراهيم حول مذاهب هشام بن الحكم ويونس التى تعارضت مع المحدثين القميين. وحيثما يستخدم الأحاديث الشيعية نقلا عن علي بن إبراهيم، فإنه يختار منها ما يوافق وجهة النظر القمية.

وتتمسك الأحاديث القمية فى كتاب « الأصول من الكافى « بأن الله شيء ولكنها تنكر أنه جسم أو هيئة. وتنسب هذه الإنكارات إلى جعفر الصادق وموسى الكاظم. وفى التبرؤ من هذه

---

(1) Najashi , al Rijal.13.

(2) Ibid.197.

(٣) انظر ما يلى، الفصل الرابع، ص٤٨.

المذاهب يذكر جعفر وموسى بصفة خاصة أسماء المتكلمين الشيعة المعاصرين لهما ممن تمسكوا بهذه المذاهب [1]. والأحاديث الشيعية الواردة فى كتاب « الأصول من الكافى » تنكر أيضا إمكانية أن تكون رؤية الله تكرما وتنازلا [2]. وصفات الله مقسمة إلى (صفات الذات) و (صفات الفعل)، حسب النظام الكلامي الذى كان قد ترسخ.. وقد وصف الكلينى صفات الذات، فى تفسير شخصي للأحاديث، بأنها تلك الصفات الإلهية التى لا يمكن استخدام نقيضها لوصفه. وهى تتضمن صفات مثل: العلم والسمع والبصر والقدرة والحكمة والعزة والسيادة والخلود [3]. وصفة المشيئة تعتبر صفة من صفات الفعل؛ إذ إن مشيئة الله مثل العلم، هى الصفة التى تنتمى إلى الذات الإلهية [4]. وهذا يعطى بعض المجال للاحتفاظ بمذهب « البداء ». وفى القسم الذى خصصه الكلينى عن « البداء »، تؤكد الأحاديث الشيعية التى يستخدمها على أهمية البداء وطبيعته المدهشة. وعلى أية حال، فإنه لا يضع أحاديث منقولة عن جعفر الصادق وإسماعيل. والبداء نوع من العلم الذى لا يعلمه إلا الله ويتضمن رفضا للأحاديث المروية عن إسماعيل. والعلم الذى يعطيه الله للملائكة والأنبياء والأئمة سيكون لأن الله لايكذب على نفسه. وعلى أية حال، يجب قبول أن الله سوف يجلب ما يشاء ويؤخر ما يشاء [5] وفيما يتعلق بمشكلة خلق القرآن، أو عدم خلقه، لا يقدم الكلينى أى أحاديث شيعية صريحة عن الموضوع. والرواية التى جاء بها جعفر الصادق، مع هشام بن الحكم، بأن القرآن الكريم ليس خالقا ولا مخلوقا، ليست متضمنة فى ذلك. والكلينى لا يضمن، على أية حال، أى حديث يقرر فيه جعفر أن الكلام «صفة سببها» المحدثة وليست أزلية؛ فقد كان الله موجودا عندما لم يكن يتكلم [6] [فى زعمه]. وهذا يبدو متضمنا أن القرآن الكريم مخلوق حتى لو كان مصطلح « محدث » مستخدما بدلا من مصطلح « مخلوق ».

---

(1) Kulayni, aL- Usul min al -Kafi, I., 82-3.

(2) Ibid.995 -100.

(3) Ibid.9111 -2.

(4) Ibid, 109.

(5) Ibid, 146 – 9 .

(6) Ibid , 107.

والأحاديث الشيعية الواردة فى كتاب « الأصول من الكافى » التى تخص حرية الإرادة والجبر تبدو ميالة إلى موقف وسط. فهناك حديث ينسب إلى علي الرضا يقدم رواية مشابهة تماما عن « الاستطاعة » قدمها هشام بن الحكم، بحيث لا تكون الاستطاعة متاحة فقط لرجل ما فى لحظة الفعل، وليست لديه الاستطاعة على الفعل ولا على الإحجام عن الفعل حتى اللحظة التى يفعل فيها أو لا يفعل. والاتجاه الجبري فى هذا تم التأكيد عليه مرة أخرى بحديث عن جعفر الصادق يقول إن الله لا يفرض على رجال ليست لديهم الاستطاعة أن يفعلوها، ولكن كونهم يستطيعون فعل شيء يرجع الفضل فيه للمشيئة الربانية[1] وعلى الرغم من هذه الجبرية الظاهرة، فهناك درجة من الإجماع فى الأحاديث الشيعية على أن الموقف ليس موقف الجبرية ولا هو موقف الإرادة الحرة. وقد تم تلخيص الموقف فى حديث عن علي الرضا يقول فيه إن الله «أعز» من أن يعطى خلقه الإرادة الحرة و «أعدل» من أن يجبرهم على المعصية[2] والرأي الذى تطرحه الأحاديث الشيعية الواردة فى كتاب « الأصول من الكافى» عن الإيمان[3] مماثل للرأي العام السائد فى ذلك الوقت. وتميز هذه الأحاديث بين الإيمان والإسلام. فالإسلام سابق على الإيمان ويتم بالاعتقاد فى الإسلام وتلاوة الشهادة. ومن ناحية أخرى، يتطلب الإيمان الأداء الكامل للفروض الدينية وقد يزيد أو ينقص. فالعاصى يمكن أن يكون مؤمنا، ولكنه سوف يبقى مسلما. وربما تساعده التوبة على استعادة إيمانه.

وفى تناول الكلينى للأئمة نجد تأكيدا كثيرا على الطبيعة الإعجازية للأئمة. وكان على الكلينى أيضا أن يتناول مشكلة غيبة الإمام الثانى عشر. وكما ذكرنا بالفعل، كانت فكرة غيبة أحد الأئمة معروفة تماما فيما بين الشيعة. وفى كتاب «الأصول من الكافى» يقدم الكلينى فصلا موجزا بالأحاديث الشيعية التى وردت عن هذا الموضوع. وفى حديث منسوب إلى جعفر الصادق يشرح جعفر الورطة التى سوف يواجهها الشيعة بعد وفاة الإمام الحادى عشر « الحسن ابن العسكرى ». ويشرح أن غيبة الإمام لابد أن تحدث قبل صعوده. والغيبة ضرورية لأن بدونها سوف تتحطم سلطة الإمام وهو ما لا يمكن السماح به. وقد كانت الغيبة أيضا مصممة لاختبار إيمان الشيعة فى مواجهة أولئك الذين ينكرون أن الإمام قد ولد أصلا. وفى الوقت المناسب،

---

(1) Ibid, 160- 2 .

(2) Ibid, 157 .

(3) Ibid , II,25-33 .

عندما تظهر العلامات والظروف المناسبة سوف يظهر الإمام لكي يجلب العصر الذهبي[1]. ولديه أيضا حديث بأنه سوف تكون هناك غيبتان[2]. ولأن أحد أسباب الغيبة أن الإمام المستور يخشى على حياته، فهناك عنصر « التقية » فيها مادامت الغيبة تحدث باعتبارها حيطة ضد محاولات القضاء على الإمام. ويقدم الكلينى أيضا أحاديث عن الأئمة فى التقية. ويعلن محمد الباقر فى أحد هذه الأحاديث أن التقية دينه ودين أبيه، وأن من ليس لديه تقية ليس لديه إيمان [3]. والتأكيد على التقية فى مثل هذه الأحاديث الشيعية يوضح اهتمام الأئمة بحماية أنفسهم وحماية أتباعهم من اضطهاد السلطات. وهناك أحاديث أخرى تدل ضمنا على ألاّ ينبغى أن تطبق فى أمور شرعية مثل شرب النبيذ، والمسح على الخفين (بدلا من خلعهما فى الوضوء، ويعتبر السنة أن النبي سمح بمسح الخفين بدلا من غسيل القدمين، على حين يصر الشيعة على أنه لم يتم السماح بمثل هذا التساهل ويطالبون بوجوب مسح القدمين. وقد تم التأكيد على هذا الاختلاف باعتباره تمايزا بين الفريقين [4]) هذه الأحاديث جاءت أيضا من محمد الباقر وربما تنتمى إلى الفترة الزمنية التى كانت فيها مثل هذه الموضوعات، وخاصة مسألة مسح الخفين، ما زالت محل مناقشة بين مدارس الشريعة، ومن ثم لم تكن تحدد بأنها شيعية. وليس هناك موضع تناول فيه الكلينى مذهب « الرجعة » بمعنى عودة المؤمنين قبل نهاية الدنيا . وتدل الحقيقة القائلة: إنه تجاهل هذا المذهب ضمنا على أنه لم يكن يظن أن له أهمية خاصة. وربما كان الكلينى متأثرا بالعودة الوشيكة المتوقعة لإمام الغيبة بحيث إنه لم يكن راغبا فى تناول الفكرة الأكثر تحيزا عن عودة أكثر عمومية للموتى الشيعة.

وبغض النظر عن الأحاديث الشيعية الأكثر تطرفا عن الإمامة، فإن الأحاديث التى قدمها الكلينى فى « الأصول من الكافى » يكاد يمكن وصفها بأنها تنتمى إلى التيار الرئيسي فى مناقشات علم الكلام الإسلامي. وكثير من هذه المذاهب كان يمكن أيضا أن تنتمى إلى الأئمة الذين نسبت إليهم. وكان أحد أغراض الكلينى أن يؤسس إجماع فقهاء قم على آراء الأئمة فى

---

(1) Ibid , I, 337 .

(2) Ibid, 339 .

(3) Ibid , II, 219 .

(4) Ibid, 217 .

الفقه باعتبارها مصدر علم الكلام الشيعي. وربما كان متأثرا فى محاولته لتنقية الكلام الشيعي من الاتهامات بالتشبيه والمادية بجماعة صغيرة من المعتزلة الذين كانوا قد تحولوا إلى المذهب الشيعي فى النصف الأخير من القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي.

هذه المجموعة من المتكلمين جمعوا بين الكلام المعتزلي[1] والمذهب الشيعي، وتقبلوا مذهب الإمامة بصورة فضفاضة، ربما فى الشكل الذى طرحه المتكلمون الأوائل والذى تحدثنا عنه بالفعل. وقد كانت المذاهب الكلامية الصارمة هى التى وضعها متكلمو الشيعة الأوائل فى البداية، ولكن الأفكار تحركت وبات المعتزلة آنذاك يمسكون بزمام القيادة فى علم الكلام الإسلامي. وعلى الرغم من أنهم نجحوا فى تخليص المذهب الشيعي من الأفكار المادية والتشبيهية الباكرة عن الله سبحانه وتعالى، فقد كانوا لايزالون على خلاف مع الأحاديث الشيعية فى عدة أمور، لاسيما مع الاتجاهات الجبرية للمحدثين الشيعة وبعض آراء هؤلاء الأكثر تطرفا حول الإمامة. فقد كانوا شغوفين بعمل توليفة من المذهب الشيعي والمذاهب الاعتزالية العامة.

وكانت عائلة « نوبخت »، ممثلة فى شخص « أبو سهل إسماعيل » (ت٣١١هـ / ٩٢٣م) وابن أخيه «أبو محمد الحسن بن موسى»(توفى فيما بين ٣٠٠-٣١٠ هـ / ٩١٢ - ٩٢٢ م)، هم الذين اضطلعوا بالمهمة. وعلى الرغم من أن كتاباتهم الكلامية لم تنج من عوادى الزمن، فلدينا روايات عن أنهم تبنوا المذهب الاعتزالي الخاص بصفات الله عز وجل، والمذهب الخاص بحرية البشر. كما أنهم رفضوا بطبيعة الحال المادية وتشبيه الله بالبشر حسبما قال المتكلمون الشيعة الأوائل ورفضوا فكرة رؤية الله.

وبعد وفاة الكليني بوقت قصير، سيطر البويهيون على عاصمة الخلافة العباسية. وفى أثناء فترة البويهيين، من سنة ٣٣٤ هـ / ٩٤٥ م إلى سنة ٤٤٧ هـ / ١٠٥٥ م، تمتع الشيعة بقدر كبير من الحرية لأن البويهيين كانوا متعاطفين مع آرائهم. ونتيجة لهذا تحول مركز التعليم الشيعي من قم إلى الرى، ثم لم يلبث أن انتقل إلى بغداد. وإذ تحرروا من الاضطهاد الذى كان يقيدهم، ازدهرت الدراسات الشيعية. وعلى مدى فترة من الزمان، كان المحدثون من الشيعة الذين زعموا أنهم يحفظون تعاليم الأئمة يسهمون فى صعود علم الكلام الشيعي. وثمة نصير بارز لهذا الكلام الذى نادى به محدثو الشيعة عارض التأثيرات الاعتزالية على علم الكلام الشيعي،

---

(١) انظر ما سبق، الفصل الأول.

هو «أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه الصادق» (٣٨١ هـ / ٩٩١ م)[1].

وفي مؤلفاته عن علم الكلام، خاصة كتاب «رسالة الاعتقادات» و «كتاب التوحيد» يقدم الأحاديث الشيعية عن الأئمة ويعلق عليها ويفسرها. وهو يبين نفسه معاديا لعلم الكلام الذى يستخدم أحاديث الأئمة التى تدين علم الكلام، ولكنه مع هذا أخذ على عاتقه الصالحة بين الأحاديث الشيعية قدر الإمكان مع علم الكلام الاعتزالى الذى كان تأثيره يتنامى فيما بين الشيعة. وعلى أية حال، فبدون قيد إجماع أحاديث قم أو على الأقل، تلك المجموعة التى كان الكلينى يمثلهم، كانت مهمة ابن بابويه غاية فى الصعوبة.

لقد استخدم ابن بابويه الكثير من الأحاديث نفسها التى استخدمها الكلينى لكي ينكر إمكانية رؤية الله تعالى، وهكذا اتبع فى هذا الموضوع إجماع علماء قم كما فسره الكلينى. وهو يعطى بعض المساحة لرفضه الخاص لأية فكرة عن رؤية الله، رافضا فى وضوح هذه الأحاديث الشيعية التى كانت قد ساندت الفكرة.

وفيما يخص مذهب صفات الله، فإنه يتبع الكلينى، بل إنه يفسر التمايز بين صفات الذات وصفات الفعل بالطريقة نفسها التى فسرها الكلينى. وعلى أية حال، فهو يجد أن الأحاديث عن «البداء»، التى تخص جعفر الصادق وابنه إسماعيل عليها أن ترسخ نفسها فى مجموعة الأحاديث الشيعية المقبولة. وفى كلا الكتابين يقدم الحديث ويحاول شرحه. وفى كتابه الثانى وجد حديثا آخر لا يشير إلى إسماعيل بن جعفر، ولكن إلى إسماعيل بن إبراهيم، ومن ثم يشير إلى الفكرة المختلفة التى طرأت لله بأن بلغ الأمر إلى إبراهيم عليه السلام بأن يضحى بابنه إسماعيل. ويتيح له هذا أن يفسر كلمة «بداء» بمعنى الإلغاء. وعلى كل حال، فإن شرحه غير كاف، لأن فى اللغة العربية يقال «بدا لله» وليس «بدا من الله». وفى مسألة القرآن يقدم من جديد الأحاديث التى كان الكلينى قد تجاهلها لصالح القول بأن كلام الله كان «محدثا». ويروى عبارة عن موسى الكاظم تقول: إن القرآن ليس خالقا ولا مخلوقا، ولكنه كلمة الله. ويقرر حديث آخر من على الرضا أن الله وحده هو الخالق وأن كل شيء آخر مخلوق، ولكن القرآن كلمة الله ولا ينبغى للمرء أن يستخدم مصطلحا له. وفكرة عدم الدخول فى مجادلة هذه يحبذها أيضا حديث آخر من موسى الكاظم. ويشعر ابن بابويه، تحت ضغط المعتزلة، بأنه مضطر للدخول فى الجدل.. وهو يشرح

(1) CHALUP, 304.

أن معنى « غير مخلوق » غامض، ويمكن أن يفهم على أنه يعنى «اختلاق». وهكذا فإن ما كان جعفر الصادق يقوله هو أن القرآن ليس مختلقا. ويواصل ابن بابويه لكي يؤكد أن القرآن مخلوق. وهكذا يكون موقفه هو موقف الكلينى نفسه، ولكن كان عليه أن يورط نفسه فى تفسير مصطنع إلى حد ما للحديث لكي يتوافق مع موقف المعتزلة حيث كان الكلينى قد اكتفى بتجاهل الحديث.

وفيما يتعلق بالإرادة الحرة والجبر، فإن موقف ابن بابويه يشبه موقف الكلينى تماما وهو يستخدم الحديث نفسه الذى استخدمه الكلينى لشرح القدرة على الفعل، ولكنه ينسب الحديث إلى موسى الكاظم. وهو يتبنى أيضا الموقف الوسطي بين الجبرية والإرادة الحرة. وموقفه فيما يتعلق بالإيمان والإسلام يشبه موقف الكلينى أيضا.

ويتخذ ابن بابويه الموقف نفسه الذى اتخذه الكلينى بخصوص الأئمة. فبالنسبة له، كان الإمام المستور قد أختفى حتى ذلك الحين ما يزيد على مائة سنة. ومن ثم فهو مهتم بأن يشرح الخلفية والأسباب وراء هذا، لاسيما وأن خصوم الشيعة كانوا يعتبرون ذلك أمرا غير معقول. وقد كتب كتابا بعنوان « كمال الدين وتمام النعمة » وفيه سعى إلى تبرير الغيبة بتقديم أحاديث من الأئمة حول الموضوع. وهو يعيد أيضا تقديم مذهب الرجعة فى علم الكلام على أساس من الأحاديث التى لم يكن الكلينى قد استخدمها، مجادلا لصالحه على أساس تفسير آيات القرآن الكريم، وبزعم أنها عقيدة يهودية ، وعلى الأحاديث النبوية. ويحتفظ ابن بابويه بموقف الأحاديث الشيعية من التقية متمسكا بأنه فرض على الشيعة حتى زمن رجعة الإمام المستور.

وابن بابويه من رواة الأحاديث الشيعية إلى حد كبير. وإسهامه فى تطور علم الكلام الشيعى يعد تراجعا أكبر قدرا بالنسبة لموقف رواة الأحاديث الشيعية. وعلى أية حال، فإن الكثير من التقدم الذى حققه الكلينى ظل محفوظا وكان أحد تلاميذ ابن بابويه الذي قيض له أن يطور علم الكلام الشيعي فى اتجاه يميل أكثر إلى مذهب المعتزلة: الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان (ت٤١٣ هـ / ١٠٢٢ م. وعلى الرغم من أنه تلقى تعليمه فى الأحاديث الشيعية، فإنه تأثر كثيرا بالمعتزلة فى بغداد حيث عاش. وتبين مؤلفاته الأولى انحيازا تجاه الأحاديث، ولاسيما كتابه عن تراجم الأئمة بعنوان « كتاب الإرشاد فى معرفة حجج الله على العباد ». وعلى أية حال، فإنه طور فيما بعد موقفا أكثر عقلانية فى مقاربة علم الكلام. فقد كتب تصحيحا لكتاب

ابن بابويه « رسالة الاعتقادات» عنوانه « كتاب شرح عقائد الصادق» أو « أوائل المقالات في المذاهب المختارات».

وكتاب «المفيد » لا يقبل قيود ابن بابويه الصارمة ضد علم الكلام قائلا: إن استخدام العقل ضروري للغاية في الدين، لأن غير ذلك سيكون تقليدا أعمى. ومن ناحية أخرى ربما كانت هناك حاجة إلى تجنب المنازعات العامة في أوقات بعينها. وهذا يوقعه مباشرة في صراع مع تفسيرات ابن بابويه للتقية. ولا يعتبر المفيد التقية فرضا على الشيعة في جميع الأوقات، ولكن فقط عندما تكون مناسبة في مواقف يلوح فيها الخطر. والأكثر من ذلك أنه يعتبر أن التقية قابلة للتطبيق على الشيعة العاديين أكثر من الخبراء.و على أية حال، فإن « المفيد »، بسبب اعتناقه العقل، يعتبر أنه يلي الوحي في الأهمية. وهو لايعتقد أن المرء يمكن أن يصل إلى علم الله أو السلوك الأخلاقي بدون مساعدة الوحي. ويقلل المفيد من عدد صفات الذات لله سبحانه وتعالى التي ذكرها المحدثون الشيعية إلى ثلاث صفات، وهو ما يتماشى مع محاولات المعتزلة لتخفيض عددها. وهي العلم، والقوة، والحياة. وهو يصنف السمع والبصر تحت المعرفة. والمشيئة الربانية ليست من صفات الذات، ولكنها من صفات الفعل. وهو يقبل فقط مذهب البدء بسبب الأحاديث التي يعتبرها أحاديث يجب قبولها. ثم يبدأ في محاولة المصالحة بين البداء والعقل ويجعله متسقا مع النسخ. و بالتأكيد على استخدام الكلمة مصحوبة بـ « من» (بدا من الله) بدلا من «لـ» (بدا لله) يصبح معناها أن شيئا مختلفا ظهر للناس من الله. وبهذه الطريقة يفسر « البداء» على أنه مساو للنسخ. ويرفض المفيد أيضا أية فكرة عن رؤية الله. ومن الطبيعي أن ينكر المفيد عدم خلق القرآن. وعلى أية حال، فإنه يحتفظ بتفضيل الشيعة خلق القرآن.

وفي المناقشة حول الإرادة الحرة والجبرية، حول «المفيد» موقف الشيعة إلى الاتفاق مع المعتزلة. فقد اتبع معتزلة بغداد فيما يخص الإنسان الذى ينتج أفعاله، ولكنه لن يذهب إلى مدى القول بأن الإنسان خلق أفعاله. وهو يواصل بشكل أو بآخر القول بمذهب التفرقة بين الإيمان والإسلام.

وكان من الطبيعي أن يشارك في الجدال حول الغيبة. وفي كتابه « الفصول العشرة في الغيبة» يحاول أن يبرر الغيبة على أساس من العقل. وهو يجادل بأنه كان من المعلوم أن الناس سوف يعيشون لفترات طويلة ويقتبس أمثلة من الشخصيات الواردة في الكتاب المقدس ممن عملت مثل هذه المزاعم.. وهو يقبل الأحاديث عن الطبيعة الإعجازية للأئمة. ومع الاعتقاد في غيبة الإمام

الثانى عشر، وكان من المستحيل القبول بأي شيء آخر. ويدخل المفيد فى الجدال الذى كان دائرا منذ بعض الوقت خارج الشيعة عن ما إذا كان الإمام (وهنا يستخدم المعنى الكلامي لمصطلح « خليفة ») ضروريا بفضل الوحي أم بفضل العقل. وهو يرى أن الإمامة ضرورة لكل من هذين السببين. فهناك وحي لضرورة الإمامة، ولكن الناس يمكنهم الوصول إلى الإمامة باستخدام العقل. والمفيد، وهو يتبع النوبختيين أيضا، يجلب فكرة أن الله يسبغ الإمامة على الأئمة باعتبار ذلك من « لطف » الله.

وقد آلت زعامة علم الكلام الشيعي بعد المفيد إلى تلميذه النابه علي بن الحسين الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ / ١٠٤٤ م)[1] ويضع الموتضى فى تطويره لعلم الكلام الشيعي تأكيدا أكبر كثيرا على العقل. وهو فى هذا يبدو متأثرا بالمعتزلة فى البصرة. وأحد أهم كتبه هو «الكتاب الشافي فى الإمامة». وبينما مهمته فى الأساس تفنيد الفصل الذى وضعه القاضى عبد الجبار عن الإمامة فى كتابه « المغنى »، فإن مداه واسع ويمس عددا كبيرا من النقاط الكلامية. ولديه أيضا مؤلفات أكثر اختصارا عن مواضيع كلامية. وهو عموما يتبع فقه المفيد، على الرغم من اختلافه معه فى نقاط صغيرة. وبصفة خاصة يشعر المرتضى أن العقل هو نقطة البداية للوصول إلى معرفة الله. وهو يطور أيضا مذهب فضل الله والإمامة. ومؤسسة الإمامة ليست فقط فعلا من فضل الله على الأئمة، ولكنها أيضا فضل ضروري على البشر. وربما كان هذا أيضا متضمنا فى مذهب أن الإمام حجة الله على الأرض. وهو أكثر اهتماما بأن الإمامة عقلانيا فضل من الله، ويحاول أن يبين أن بنى الإنسان لا يمكن أبدا أن يبقوا بدون قيادة، بحيث إنه، كما أن الحاجة للقيادة ضرورية للإنسان، فمن الضروري أن يوفرها الله.

وعندما مات المرتضى، خلفه تلميذ عظيم آخر للمفيد، هو أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ / ١٠٦٧ م)[2]. وكان محدثا بقدر ما كان فقيها، وإنتاجه من الكتب كان غزيرا فى المسائل الدينية. وقد كتب ملخصا لكتاب المرتضى «الشافى» بعنوان « تلخيص الشافى ». وعلى أية حال، كان أكثر كثيرا من ملخص ويوضح فيه تأثره الشديد بالمقاربة العقلانية للمرتضى. ومن ناحية أخرى، ففى كتابه عن الغيبة، « كتاب الغيبة » يستخدم كلا من الأحاديث والعقل

(1) Ibid.

(2) Ibid. وانظر ما يلى الفصل الرابع.

فى الدفاع عن المذهب. وفى كتابه الكلامي « الاقتصاد البادى إلى طريق الرشاد » يتبع المذاهب الفقهية لسلفيه: المفيد والمرتضى.

وقبل وفاة الطوسى كان البويهيون قد فقدوا سلطانهم فى بغداد بعد دخول السلاجقة سنة ٤٤٧هـ / ١٠٥٥ م. وفى أثناء المائتى سنة التالية صار الشيعة طائفة مضطهدة مرة أخرى. وهناك القليل جدا من الأدب الكلامي الشيعي فى أثناء ذلك الوقت. ويبدو أن الأحاديث الشيعية كانت ما زالت تحتفظ ببعض الآراء التى كان المتكلمون الشيعة قد حاولوا التبرؤ منها، ولكن اهتمامهم الرئيسي كان الدفاع عن سلطة الأحاديث فى الشريعة. هذه السلطة أعطت بالتدريج أرضا للمطالب باستخدام أكبر للعقل.

وقرب نهاية الخلافة العباسية فى بغداد، تلقى علم الكلام الشيعي دفعة جديدة بظهور اثنين من المتكلمين المتميزين، نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ / ١٢٧٤ م)[1] وتلميذه ابن مطهر الحللى (٧٢٦ هـ / ١٣٢٥ م) وقد كتب نصير الدين الطوسى تعليقا على كتاب فخر الدين الرازى «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين » وفى تعليقه، يرفض نصير الدين الطوسى بشدة مذهب البداء، ولا يقبل سوى التقية على أساس الخوف. وفى كتابه عن علم الكلام « تجريد الاعتقاد » يتبوأ العقل مكانا عليا ويتجاهل موضوعات من قبيل الرجعة. ومقاربته شبيهة بالمقاربة التى أرساها المرتضى. وقد اتبع الحللى هذه المقاربة فى تعليقه على «تجريد الاعتقاد » والذى أسماه « كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد »، وفى كتابه « الباب الحادى عشر ». هذان الرجلان أسسا مكانا مهما فى المذهب الشيعي ولا تزال مؤلفاتهما جزءا من الدراسة المطلوبة للطلاب الشيعة الذين يدرسون علم الكلام. وعلى الرغم من هذا، استمرت مذاهب الرجعة، والتقية، والبداء تحتل مكانا فى علم الكلام الشيعي.

---

(١) عن إسهام الطوسى فى الفلك انظر ما يلى الفصل ١٥.

الفصل الثالث
الكتابات الكلامية الإباضية

ويلكينسون　　　　جامعة أوكسفورد

الظهور: انتشار المذهب الإباضي

إن الشروط العامة نفسها التى سمحت للعباسيين أن يرسخوا سلطتهم فى قلب العالم الإسلامي هى نفسها التى استغلها الإباضية أيضا (الطائفة الرئيسية بين الخوارج)[1] لكي يؤسسوا الدول فى أجزاء من محيطها. ففى أثناء العقد الأخير من الحكم الأموي كانت حركتهم فى البصرة قد تحولت إلى دعوة مكتملة الأركان تحت إرشاد أبى عبيد الله بن أبى كريمة، لتبث إيديولوجيتها بين مجموعتين كبيرتين مختلفتين، البربر فى شمال أفريقيا، والقبائل اليمنية فى جنوب شبه الجزيرة العربية (وخاصة الأزد). وقد استغلت شبكات البصرة السياسية والاجتماعية أيضا، ولاسيما شبكات التجار فى أرض الهند الساسانية القديمة، بحيث إن الخلايا الإباضية خرجت إلى الوجود فى أجزاء من خراسان، وكرمان، وسيجستان، والبحرين، كذلك وجدت مستعمرات أصغر فى أجزاء أخرى من العراق وحتى فى مصر: ولكن يبدو أن بلاد الشام كانت أرضا جدباء.

ويبدو أن التنشيط السياسي للحركة فى المغرب كان مطروحا بواسطة الدعاية المنافسة للصفارية (وهم طائفة أخرى من الخوارج) حوالي سنة ١٢٦ هـ / ٧٤٤ م، بيد أن « الظهور » التام لدولة إباضية نتج عن حملة يمنية - عمانية - حضرمية مشتركة أقامت عبد الله بن يحيى الكندى (طالب الحق) فى اليمن واستولت على المدينتين المقدستين مكة والمدينة فى موسم الحج سنة ١٢٩هـ/ ٧٤٧ م. وقتل عبد الله بعد ذلك بوقت قصير. وفى أعقاب إخماد هذه الانتفاضة، عاشت إمامة صغيرة لفترة من الزمن فى حضرموت على رأسها إمام ضعيف، هو الجلندى بن مسعود، فى عمان: وعلى أية حال فإن كلتا المنطقتين أخضعت لسلطة العباسيين فى وقت مبكر

---

(1) See , CHALUP,220- 1, 413- 4 .

وفى المغرب كانت أحوال المراكز العديدة للإباضية ذات تاريخ معقد، ولكن على ما يقال فى سنة ١٤٤هـ / ٧٦٢ م تم تأسيس مستعمرة جديدة بعيدة عن العواصم العربية الرئيسية، فى تاهرت، وحوالي سنة ١٦٠ هـ / ٧٧٧ م كانت قوية بما فيه الكفاية وعلى نحو علني لتعلن عبد الرحمن بن رستم (ت١٦٨ هـ / ٧٨٤ م) إماما. وبعد عقد أو نحو ذلك من الزمان بدأ الإباضيون المشارقة يستغلون الانقسامات السياسية الداخلية فى عمان وفى النهاية أطاحوا بحكم الجلندى فى سنة ١٧٧ هـ / ٧٩٣ م لكى يؤسسوا قرنا من حكم الإمامة الشرعي. وفى وقت ما فى العقد الرابع من القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي تم إغلاق المركز القديم فى البصرة، وعاد آخر أئمته، أبو سفيان محبوب بن رحيل، لكى ينضم إلى ابنه فى الدولة الجديدة: وعمل عبد الله محمد بن أبى سفيان بدوره مستشارا عاما للجماعات الإباضية الأخرى حتى وفاته فى ٢٦٠ هـ / ٨٧٥م. وفى حضرموت وجدت إمامة ضعيفة قائمة على وادى دعوان.

وعلى كل حال، لم تكن الجماعة الإباضية موحدة كلها. ففى أعقاب وفاة أبى عبيده (بعد وصول العباسيين إلى السلطة بوقت قصير)، بدأ النزاع المذهبي فى الظهور فيما بين أتباعه، ولاسيما بين خليفته ربيع بن حبيب الفراهيدى (ت١٧٠ هـ / ٧٨٦ م) ومجموعة نطقت بآراء هددت « الإجماع » داخل الجماعة. وتكشف المواد المكتوبة الباقية عن أنه من بين الموضوعات المتضمنة كان الموقف القائل بأن صلاة الجماعة لم تكن أمرا لازما، وأن آراء الأجيال السابقة حول مثل هذه الموضوعات باعتبارها فتنة لم تكن ملزمة: وقد ارتبطت بهذا محاولة تصنيف درجات المعصية. والمسائل الأخرى التى كانت على المحك عكست الجدل السارى فى أماكن أخرى من العالم الإسلامي، التوحيد، القدر، الشك، العقل، و «خلق » القرآن، وهلم جرا. وبدأت تظهر تقسيمات داخلية وخرجت الكتابة التاريخية الإباضية إلى الوجود: ومن الناحية السياسية كانت أهم مجموعة منشقة هم «النكارية»، الذين أنكروا شرعية الإمام الرستمي الثاني عبد الوهاب بن عبد الرحمن (١٦٨ - ٢٠٨ هـ / ٧٨٤ - ٨٢٣ م). وفى المشرق كانت الجماعة مهددة مذهبيا من جانب هارون بن اليمان، ولكن أبا سفيان عمل على أن يتمسك بالخطو «الصحيح» لما كان قد عرف باسم الإباضية الوهابية فى عمان وحضرموت؛ وعلى أية حال فإن أتباع ابن اليمان (الذين لم يعيدوا قط تأسيس إمامة) انفصلوا.

وربما لا تفهم طبيعة مثل هذا الأدب الإباضي الذى بقي من فترة الظهور سوى فى ضوء حقيقة أن موروثاتهم بقيت شفاهية. فقد كان ما يهم هو تقوية الجماعة وقد تحقق هذا من خلال اجتذاب الأعضاء إلى مجلس شامل بارز، والمفاهيم التى تخص الدول الناتجة عن الولاية، أو التبرؤ من المسلمين الآخرين فى المسار المناسب جاءت لتغطى « سلامة » الفتاوى، وسرعان ما توسعوا لكي يحددوا شروط الانفصال وخلع إمام من الأئمة. وفى الأصل كان كل « حملة العلم » يتلقون دروسهم فى البصرة، بيد أنه عندما تأسست دول الإمامة طور العلماء البارزون مراكزهم محليا. وبهذه الطريقة تم التوسع فى التعليم الحقيقي مكانيا من منبت إلى منبت وبصفة مؤقتة بخط من المدرسين الذين كانوا قد ورثوا إجماعا متطورا بصفة عمومية. وكان الجدل المتبادل مفضلا دائما عند حل المشكلات التى تواجه الجماعة، بحيث إن التبادلات المكتوبة كانت استثناء.

ومن ثم لم يبرز أدب علم الكلام الإباضي إلى الوجود حقا سوى عندما كان الاتصال الشخصي صعبا. وعند مستوى ما لدينا ما لا يزيد إلا قليلا عن شذرات المراسلات والآراء المتبادلة فيما بين الجماعة وداخلها، والنصائح المقدمة بصفة فردية أو جماعية إلى الأئمة والعلماء الآخرين. ومثل هذه «الرسائل » توصف عادة بمصطلح « سيرة » وقد بقيت منها كمية معتبرة فى نصوص مختلفة: وربما كان أولها المؤلف الوحيد الذى نعرفه ونعرف كاتبه هو أبو عبيدة، وهو عبارة عن مقالة عن الزكاة كتبها لأحد المغاربة. وربما لقيت الاتصالات المكتوبة مع الجماعة المغربية التشجيع بفضل اتجاه أئمة تاهرت الأكثر تحضرا المتزايد لاقتناء المكتبات، والحقيقة أنه قد نتج عنها التسجيل الوحيد الكبير للمواد الباقية من الفترة الإباضية الباكرة، لأن المشرق بقي لبعض الوقت المركز الرئيسي للتوجيه والنصح ولم يكن هناك اتصال يعول عليه سوى فى موسم الحج: وبقيت معظم هذه المؤلفات مجهولة فى عمان بدرجة أو بأخرى لفترة طويلة. وربما كان أهمها مجموعة الفتاوى التى أصدرها أوائل الشيوخ: و «كتاب جابر» أبو شعثاء جابر بن زيد الذى يفترض أنه المعلم المؤسس للحركة الذى توفى فى سنة ٩٣ هـ / ٧١٢ م)، وكتاب الضمام بن صائب (المعلم الرئيسي لأبى عبيدة بن مسلم بن أبى كريمة والشخصية البارزة فى المذهب الإباضي الأصلي) والآثار للربيع بن حبيب الفراهيدى. والحقيقة أنه يبدو أن كثيرا من هذه المجموعة، وضعه أبو صفرة عبد الملك بن صفرة (كتاب أبى صفرة) ربما فى الثلث الأول من القرن الثالث الهجري/ التاسع

الميلادي؛ وأحد مصادره الأساسية كان الهيثم بن عدي (توفى حوالى سنة ٢٠٦ هـ / ٨٢٢ م). وهناك مصدر مهم آخر كتبه أبو سفيان، آخر إمام من البصرة، الذى كان هو نفسه قد بدأ فى عقلنة التاريخ الإباضي حقا فى تراجم الإباضية الأوائل وكتب خصيصا للمغاربة: ومن سوء الحظ أنه يبدو أنه لم يتبق من كتاب أبى سفيان هذا سوى ما جاء فى نصوص الدرجينى، والبرادى، والشماخى (من القرن السابع إلى القرن التاسع للهجرة / من الثالث عشر إلى القرن الخامس عشر الميلاديين). والمؤلف الكبير الباكر المدونة[1] التى شاع أنها كتبت للإمام عبد الوهاب بن عبد الرحمن بيد أبي غانم بشير بن غانم الخراسانى، ولكن يكاد يكون من المؤكد أنها، مثل كتاب أبى سفيان،كتبت لابنه الإمام الأفلح: وهى تحتوى على فتاوى سبع من تلاميذ أبى عبيده (بما فيهم الزنديق عبد الله بن عبد العزيز وأبو المعرج) والشكل الباقى لكل هذه المؤلفات الباكرة من الواضح أنه نتج عن عمليات التحرير اللاحقة، ولكنه بدون الأسئلة يشكل مجموعة كبيرة من المادة الباكرة الأصلية، التى وضع معظمها فى الثلث الأول من القرن الثالث للهجرة. وهى تظهر لنا الكثير عن أشكال الإباضية الباكرة: ومن بين الملامح المهمة الملحوظة أن تلك الفتوى لا تظهر أى بناء نقدي يبرر كل رأى.

ومن بين أهم الأعمال الأخرى داخل الجماعة التى وصلتنا كانت السير التى كتبها أبو عبد الله ابن أبى سفيان ناصحا الحضارمة واليمنية (والواقع أن جميع فتاويه كانت مسجلة)، وسيرة كتبها أبو الحوارى محمد بن الحوارى (أواخر القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادى) إلى الجماعة الحضرمية. وتحتوى هذه السيرة على بعض المعلومات المهمة الخاصة بالتاريخ العماني الباكر فى سياق عرض للسلوك الصحيح لإحدى الحملات. وهذا موضوع مهم فى علم الكلام الإباضي، لأنه يبرز من الموقف الذى تبناه الإباضية تجاه بقية المسلمين. والفكرة الجوهرية هنا أنهم « أهل القبلة » ومن ثم فإن ممتلكاتهم وأشخاصهم حرام؛ وإراقة الدماء الوحيدة المباحة تكون فى حرب رسمية وفى الأساس يكون اللوم على حالهم منصبا على القيادة السياسية التى كانت قد سقطت فى أيدى « أهل الأحداث »، و« الجبابرة »، و «من قبل الكفار » وليسوا من « المشركين ».

---

(١) بيروت ١٩٤٧ م.

إن انهيار الإمامات فى كل من تاهرت وعمان فى خضم الحروب الأهلية عند نهاية القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي قد أضفى مسحة ثورية عميقة على الحركة الإباضية وجلب إلى المقدمة مشكلة كيفية التعامل مع القوى المحتلة وتطبيق التقية: فى المقالة العمانية الرئيسية « كتاب المحاربه » لبشر بن أبى عبد الله محمد بن أبى سفيان محبوب الرحيلى (أواخر القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي). وفى شمال أفريقيا لم يقدر للإمامة أن تحيا من جديد أبدا وانتهى الأمر ببقاء الإباضية فى مزاب، وجزيرة جربة وجبل نفوسة فقط. وفى أعقاب الهزيمة التى نالتهم على أيدى الفاطميين سنة ٣٥٨ هـ / ٨٦٩ م دخلت الجماعات الباقية فى حال من «الكتمان» وحل محل الإمامة مجالس « العزابه » التى بدأت ترتيباتها تتخذ شكلا رسميا فى سيرة الحلقة التى كتبها أبو العباس أحمد (ت ٥٠٤ هـ / ١١١١م) الذى أرسى نفسه على القواعد التى وضعها أبوه (أبو عبد الله محمد بن بكر النفوسى. ت ٤٤٠ هـ /١٠٤٩ م). وكتب أبو العباس أيضا مقالة مهمة عن الأرض « كتاب أصول الأراضى »[1]. كان واضحا أنها مصممة من أجل المستعمرات الجديدة التى أسسها اللاجئون الإباضية.

وارتباطا بمثل هذه التغيرات السياسية الأساسية ظهرت حركة عقلنة « حالات » الدين وتطور الأفكار التى تخص مراحل «الدفاع » و « الشراء ». وفى عمان حيث قيض للإمامة أن تعاود الظهور فى القرن الخامس الهجرى / الحادى عشر الميلادى استخدمت هذه الفئات لتصنيف الأئمة وسلطاتهم وتمت عقلنة التاريخ الماضى بناء على ذلك؛ والحقيقة أن الإمام « الشارى » كان يعنى الإمام الدائم، الإمام المفوض، على حين أن الإمام « الدفاعي » كان الإمام الذى تم تعيينه بشروط، ومن أجل غرض معين (عادة لكي يقود الحرب). وفيما عدا ذلك كانت سلطاتهم عامة. ولم يكن من الممكن فرض أي شروط عليهم، إلا الشروط التى تنبثق من شرع الله (لا حكم إلا لله). وبما أنه كان من واجب كل مسلم أن يطيع الشرع، لم يكن الإمام بحاجة إلى جيش نظامي يسانده. وعلى أية حال لم تكن له وضعية خاصة فى تفسير الشرع، وكان مقيدا بإجماع الأمة. وبصفة عامة، لا يمكن خلع الإمام سوى بمعصية «مكفرة »، وعندها فقط بعد التشاور وفرصة للتوبة. وهناك نمط آخر من الأئمة كان هو الإمام « الضيف » الذى يعين لظروف سياسية، وفى

---

(١) ضمن « كتاب النيل » لعبد العزيز بن إبراهيم الثامانى، بارون ١٣٠٥ هـ.

هذه الحال كان « شرط » الشورى يفرض لفترة أولية. وعلى أية حال كانت فكرة كتمان الإمام عملية رجعية تطورت في المغرب لجعلها فكرة عادية، وأقرب فكرة عن الإمامة يمكن تعقب آثارها في عمان هي فكرة « الإمام المحتسب » (وربما كانت تطورا في وقت لاحق تماما).

وقد شهد القرنان الخامس والسادس الهجريان / الحادي عشر والثاني عشر الميلاديان ظهورا كبيرا للإباضية بوصفها أحد المذاهب. ففي النصف الثاني من القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي يمكن للمرء أن يتتبع آثار محاولة لتسجيل وبناء أحكام الأئمة الأوائل، بالتحديد في الكتاب الكبير للمغربي عمروس بن فتح (ت٢٨٣هـ / ٨٩٦ م)، ومن المؤكد في المجموعة الكبرى لـ « أبو جابر محمد بن جعفر الأزكوي » المعروفة باسم جامع ابن جعفر. كذلك بدأت كتب التفسير تظهر قرب نهاية ذلك القرن مع كتب المغربي هود بن محكم الهواري (الذي كتب أيضا كتابا بعنوان الجامع) بعد حوالي عقدين من الزمان. ويمكن الحكم على التطور التالي السريع في علم الكلام من دراسة كتاب « أبو سعيد الكدمي » (أواخر القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي) الذي يحمل عنوان المعتبر وهو نقد لـ جامع بن جعفر، ربما كتب بعد حوالي قرن وربع قرن والعرض النهائي الكبير لمبادئ علم الكلام لمعاصره ومنافسه « أبو محمد عبد الله بن محمد ابن بركة البهلوي » (النصف الأول من القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي). وعلى الرغم من أن أبواب «الاجتهاد » لم تغلق أبدا، فقد صار كتاب الجامع الذي كتبه ابن بركة المؤلف المرجعي القياسي لكتاب الموسوعات في ثلاثة أرباع القرن التالية، وخاصة « سلامة بن مسلم العوطبي » صاحب كتاب الضياء، والمؤلفات الثلاثة التي كتبها ثلاثة من أبناء قبيلة كندة في نزوى وهي بيان الشرع لمحمد بن إبراهيم (ت٥٠٨ هـ/ ١١١٥ م)، والكفاية (الذي يبدو إلى حد كبير أنه قد اختفى) لمحمد بن موسى المصنف للمؤلف غزير النتاج أحمد بن عبد الله (من المحتمل أنه توفي ٥٥٧ هـ/ ١١٦٢ م). وكان هناك كتاب مؤثر آخر من هذه الفترة هو مختصر الخصال لأبي إسحق إبراهيم بن قيس الحمداني (النصف الأول من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي)، الإمام الأخير والوحيد الشاري (ويسجل ديوانه الباقي حملته على اليمن ضمن أشياء أخرى). وديوان « ابن النظر السمؤولي »(القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي) كان يعتبر أيضا عملا يحتذى وألهم عددا من المعلقين والشارحين على مرّ القرون، بنفس الطريقة كما فعل القصيدة النونية « أبو نصر فتح بن نوح الملاشاوي » في المغرب.

ومن سوء الحظ أن الإباضية فى عمان صارت منقسمة بصورة مطردة بسبب المنازعات المذهبية حول الموضوعات التى كانت قد أدت إلى الحرب الأهلية، والتى كانت ترتكز عليها التحالفات السياسية الجارية والتطرف الذى اتسم به ما يسمى حزب الرستاق الذى رفض فى مقالات عديدة مفاهيم حزب نزوى المعتدل حول «الوقوف » (قارن بشكل خاص أبو سعيد الكدمى فى كتابه «كتاب الاستقامه») أبعد أخيرا شمال عمان وحضرموت وأدى إلى الانهيار التام للإمامة عند نهاية القرن السادس الهجري/الثاني عشر فى قلب البلاد: ولم يحدث أن أعيد إحياؤها حتى القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادى. ومن ثم، صار من الأساسي لبقاء الحركة أن تحوز « صحة » لا شائبة فيها يمكنها تحدى صحة الجماعات السنية وتفرض معتقداتها بأنها شكلت الجماعة الإسلامية الحقة الوحيدة. وهكذا نجد اتجاها متزايدا لوضع المذهب على أسس المذهب السني، ولكن تستمد تعاليمه من متكلميه. وكان هذا يعنى إضفاء السمة العادية على تاريخ الحركة. وفى حالة حزب الرستاق، الذى طور خطا حقيقيا من «حملة العلم » وصولا إلى شارحيه العظام فى منتصف القرن الخامس الهجري / الحادى عشر الميلادي: « ابن بركة البهلوى وتلميذه أبو الحسن على بن محمد البسياني (أوالبسياوى). وفى المغرب مضت إلى مدى أبعد وظهرت مجموعة من الأحاديث، مشهورة بأنها نبعت أصلا من الربيع بن حبيب الفراهيدي، فى كتاب الترتيب على يد أبى يعقوب يوسف بن إبراهيم الورجلاني (ت٥٧٠ هـ / ١١٤٧ م). وإذ كان أبو يعقوب قد تلقى جزءا من تعليمه فى قرطبة، فقد كان خبيرا فى علم الحديث (قارن أيضا مؤلفه الموسوم كتاب العدل والإنصاف) وتفسير القرآن الكريم (لم يتبق من تفسيره سوى شذرات): وعلى أية حال، فإنه فى كتابه « الدليل والبرهان » يطرح أفكاره عن التطور العام للمذهب الإباضي. وفى عمان، كان نظيره أبو عبد الله محمد بن سعيد القلهاتي، يكتب بعده ربما بعد حوالي نصف قرن. وكتابه «الكشف والبيان» يقدم بالمثل عرضا الفقه الإباضي الكامل من خلال تفنيد المذاهب الأخرى، وفى تقليد لكتاب الملل والنحل ينتهى بعرض الإباضية على أنها الفرقة الوحيدة الحقة: وقد تم التعبير عن بعض هذا أيضا فى كتابه « المقدمة» التى تحتفى باعتناق كلوة فى شرق أفريقيا الإسلام على المذهب الإباضى.

وهكذا جرى على الإباضية التدهور السياسي الذى تمثل فى انفجار للدراسة التى حولت علم الكلام الإباضي إلى مدرسة يمكن مقارنتها بالمدارس الأربع فى السنة ووضعت فقهها فى المسار الصحيح للإسلام. هذه العملية النقلية أزالت أصليتها إلى حد كبير ووضعت مكانها

مجموعة من المواد أدت فى النهاية إلى مزاعم قادة النهضة بأن المذهب الإباضي كان أول المدارس الكلامية الصحيحة، وأن كلامهم مأخوذ من النبع نفسه الذى أخذت منه التعاليم القرآنية السنية. وهناك بعض الاختلافات الصغيرة حول تفسير الشرع، وبعض الاختلافات الصغيرة حول الشعائر، وقليل من تجليات المناقشات الكلامية التى تعكس موضوعات باكرة كانت على مدى زمن طويل قد توقفت عن توجيه الفكر الإسلامي، وما كان لها جميعا أن تميز الإباضية عن السنة سوى فى مسألة حيوية واحدة: النظرية والممارسة لدى الجماعة السياسية. وكانت إزاحة ذلك تعنى القضاء على الإباضية نفسها. وكذا دخل الإباضية مرحلة غروبهم السياسي عند نهاية العصر العباسي، وقد انتعش علم الكلام لديهم على حين كانت إيديولوجيتهم السياسية متداعية.

الفصل الرابع

تفسير القرآن

جون بورتون جامعة سانت أندروز

يشكل التفسير واحدا من أكثر الفروع امتدادا فى الأدب النثري العربي. وإذ تطور على مدى أربعة عشر قرنا من الزمان، فإنه قدم الوسيلة النموذجية للتعبير عن كل ظل من الرأي اعتنقه المسلمون داخل دار الإسلام. ومعرفة القرآن أمر لا غنى عنه لفهم الإسلام، بيد أن معرفة القرآن وحده لن توفر هذا الفهم. وبما أن القرآن قد حث أول من استمعوا إليه على استخدام عيونهم وآذانهم، بمعنى أن يستخدموا عقولهم قبل أي شيء فى متابعة الحقيقة، وكان النظام الفكري الذى نما من القرآن قد تشبع بروح من الاتساق يشك فى كل جهد للفعل أو التفكير متجاوزا قيود الوحي. وقد أعطى تحديد « الوحى » للإسلام لونه المتمايز، على حين أن تعريف الحديث أو العقل أو البديهة أو الحدس، مصدرا للمعرفة، أنتج ثلاث مقاربات عريضة للتفسير.

التفسير التقليدي

يسير المرء فى المسار الصحيح إذا ما التزم « سبيل المسلمين »، أي الصراط المستقيم الذى أمر الإسلام الناس باتباعه: «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ »[1]. فقد كان المسلمون ممنوعين من تقليد أولئك الذين: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ »[2]. وكان دور النبي عليه الصلاة والسلام مركزيا فى مفهوم الوحدة الإسلامية: « مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا »[3]؛ «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا

---

(١) سورة الأنعام: آية ١٥٣.

(٢) سورة آل عمران: آية ١٠٥.

(٣) سورة النساء: آية ٨٠.

خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ »[1] وإذا اختلفوا على أية مسألة فيجب على المسلمين أن يرجعوا فيها إلى الله والرسول عليه الصلاة والسلام: « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا »[2]؛ « بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ »[3]. وقد غيرت وفاة النبي – عليه الصلاة والسلام – الموقف الذى كان القرآن قد خلقه، وأولئك الذين جادلوا أن هذه الآيات تنطبق على كل المسائل بما فيها القرآن، أصروا على أن النبي لم يتلق القرآن فحسب. وإنما كان قد شرحه. وكانت تلك هى التوجيهات التى ينبغى على الناس اتباعها؛ وكان تفسير النبي – عليه الصلاة والسلام – هو التفسير المثالي.

النصوص

كان المطلب الأول لتطور التفسير امتلاك نص صحيح لا خلاف عليه. ولكن بما أن تلاوة القرآن كانت مركزية فى الشعائر اليومية، فليس من الضروري أن نوافق على تأكيد جولد تسيهر Goldziher بأن المرحلة الأولى من التفسير تكونت من « تأسيس النص »[4]. وقد انطلق التفسير التاريخي من النصوص المكتوبة. والقراءات المختلفة التى حللها جولدتسيهر تقع فى مجموعات متمايزة. وهناك أشكال أخرى معينة شرحت شرحا كافيا،بحكم طبيعتها، بواسطة النواقص الموجودة فى النص المكتوب المستخدم. وكانت تفتقر إلى وسيلة للتمييز بين الحروف الساكنة غير المتصلة ببعضها، أو الحروف الساكنة المزدوجة ولم تكن هناك وسيلة لتمييز حروف العلة فى الكلمات الاشتقاقية ذات الجذر المشترك ولها معانٍ مختلفة فى دقائق اللغة. والأكثر أهمية أن حروف العلة النهائية، فى الفهرست الرئيسي للحالة الأجرومية ذات الوظيفة التركيبية من ثم، لم يكن قد تم تمييزها. وحروف العلة هذه تسيطر على المعنى ويمكن أن تكون مهمة للتفسير ولاستخراج قواعد التأويل.

---

(١) سورة النساء: آية ١٤.

(٢) سورة النساء: آية ٥٩.

(٣) سورة النحل:آية ٤٤.

(4) Richtungen,1.

وتؤثر اعتبارات المعنى على اختيار القراءة، ولكن فى معظم الحالات التى لا تتضمن سوى قيم الحروف الساكنة أو حروف العلة فقط، لا تحدث القراءة أى فرق حقيقي فى المعنى. ولا يهم إلا قليلا ما إذا المرء يقرأ إن الله يعلم ما « يفعلون » أو ما « تفعلون» على الرغم من أن مثل هذا الانتباه الحذر للتفاصيل الصغيرة يوضح السحر الذى تتميز به النصوص للمسلمين الشغوفين بأن يحققوا القراءة الأكثر إشباعا، حيث إن الانتقال من الشفاهية إلى الكتابة سبقت التفسير.

التقدير فى النص

فى حالة وجود عدد قليل من الحروف الساكنة أو حروف العلة فى نهايات الكلمات محل الخلاف، تعرف جولدتسيهر على لعب العوامل الخارجية، سواء شرعية أو فقهية، على الرغم من أن تحليله لا يمضى بعيدا بما يكفى. مثلا سورة الفتح: آية ٩ « تعزروه » / تعززوه «تتجاوز إمكانية أن يكون هناك قصور فى النص المكتوب [1] ومن المثير أن ذلك لم يسبب مشكلة فى النطق الموازى فى سورة المائدة: آية ١٢، وسورة الأعراف: آية ١٥٧. والصعوبات التركيبية الخطيرة التى تفرضها سورة الفتح: آية ٩، تشير إلى نشاط تنقيحي قديم مماثل لما فى سورة التوبة: آية ٣ التى تتلى «وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ». وهى عملية تقدير ناجحة لإشارة إلى أن البنية فى كل من السورتين شوشت التركيب الأصلي الذى قامت عليه.

ومن السياق الذى تتم فيه مناقشتها يمكن التعرف بسهولة على عملية تقدير غير ناجحة. وهذا لا يمثل استخدام نصوص مختلفة ولا حلول مختلفة لنصوص مشتركة. ووجود أو غياب عبارة واحدة فى سورة النساء: ٢٤ تبين النضال من أجل إضفاء الشرعية على « زواج المتعة » بتعقب ذكره فى مصدر لا منازعة عليه تقول الآية الكريمة: « وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا » وليست هذه محاولة لتأسيس النص [2]. إنما هى محاولة لاستغلال وثيقة

---

(1) Ibid., 6 .

(2) Ibid, 13 .

مقدسة لتثبيت مبدأ يدور حوله النزاع. وثمة خلاف كامن فيما يخص معنى « أجورهن »: هل هو إقرار الزواج ؟ أم الاستئجار ؟ أم هى محاولة لـ « تقدير » العبارة « الموضحة »، يبين أن هذه عملية تأويل مركبة وليست بدائية وتثير مسألة تاريخ النزاع. وبالمثل، ثار الجدل حول سورة المائدة: آية ٦ [1] فى المرحلة الثانوية للعمل على مغزى النص. وعندما يقابل المرء المسألة المطروحة فى التأويل، يكون المنظرون منقسمين بالفعل حول ما إذا كان يجب غسيل القدمين (إذا ما كانت القراءة « أرجل » بالفتحة، أو مجرد المسح إذا ما كانت القراءة « أرجل » بالكسرة فى الوضوء قبل الصلاة. وقد أورد كل جانب نصا مكتوبا مشتركا برهانا على رأيهم، ولكن ما تم تقديمه كان إما ذاكرة مختلفة للتراث الشفاهي أو حلولاً صوتية مختلفة فى قراءة الحروف الساكنة. وهناك القليل من المنازعات تصطدم على هذا النحو المباشر فى الممارسة اليومية، مع كون التأويل، فى معظمه، علما نظريا أكثر منه عمليا.

التقدير غير الناجح

ثمة نمط من التفسير لم يذكره جولدتسيهر يجعل من القرآن الكريم مصدر التعاليم التى لم تتم الإشارة إليها فى النصوص - فالواقع أن التعاليم التى فى النصوص متعارضة. وأهم الأمثلة تلك التعاليم التى تتعلق بالرؤية العامة بأن العقاب الإسلامي على الزنا هو الموت رجما بالحجارة. فالتعاليم التى قيل: إنها مستمدة من القرآن، لا توجد سوى فى الروايات التى تفصل مناقشة النبي - عليه الصلاة والسلام - لهذه المسألة نفسها مع أحبار اليهود[2] وربما تكون الروايات قد نشأت أصلا فى محاولة لطرح فقرات معينة لكى تشير إلى الأساس الذى حكم النبي بناء عليه فى قضايا كانت تضم يهودا إذا وضعت أمامه ليفصل فيها. وكان ملك بن أنس (ت ١٧٩هـ / ٧٩م)

---

(1) Ibid, 8 .

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ » سورة المائدة، الآية ٦.

(٢) مالك بن أنس، الموطأ، ج٢.، ١٦٥ ؛ صحيح البخاري، جـ ١، ٣٧.

يفسر سورة البقرة: آية ٤٢،التى اتهمت اليهود بـ « كتمان » تعاليم التوراة؛ وقد استخدم أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى (ت ١٩٤- ٢٥٦ هـ / ٨١٠ - ٨٧٠ م) « الإسناد » نفسه الذى استخدمه مالك، وهو يفسر سورة آل عمران: آية ٩٣، التى تخص قانون الطعام «كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» وقد اشترك كلاهما فى موضوع التحدى الذى طرحه محمد عليه الصلاة والسلام على أحبار اليهود بأن يحضروا الجزء الخاص من التوراة إن كانوا صادقين. و من ثم، ربما يكون كامنا وراء هذه الروايات تفسير غير مكتوب، على الرغم من أنه محجوب فى ضبابيات زمن ما قبل التدوين، تم استيعاب تفاصيله فى القواعد التى زعم أنها مأخوذة من القرآن. وإذ كان المسلمون غير قادرين على إنتاج «آية الرجم»، استنتجوا أن نصوص القرآن قد وصلتهم، ليس من النبي، وإنما عن طريق صحابته، الذين كانوا قد جمعوا آيات القرآن الكريم بعد وفاته، وهو الوقت الذى كانت آية الرجم قد ضاعت [1] وأصروا على أن القرآن يأمر بالجلد فى سورة النور: آية ٢ «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ]، وجادل آخرون بأن السنة « مقدمة على القرآن ولا يسبق القرآن السنة »[2].مقدمين مبدأ « النسخ » الذى لم يلبث أن امتد ليقرر أن آيات معينة من القرآن تسود على الآيات الأخرى. والأكثر إثارة للاهتمام أن ما يشار إليه فى خلال كل هذه المناقشات بمصطلح « السنة » إنما برز من خلال الجدل التفسيري.

التفسير المكتوب

يرجع تاريخ المرحلة الكتابية فى التفسير إلى الفترة ما بعد وفاة النبي - عليه الصلاة والسلام- وقد قدم فى الموروثات المحلية مرتبطا بأسماء مختلفة من صحابة الرسول - صلى الله عليه وسلم، ثم دون للمرة الأولى بواسطة جيل التابعين. وأكبر اسم فى التفسير الباكر هو ابن عم النبي « عبد الله بن عباس (٦٨ هـ / ٦٨٨ م) والذى وصلت روايات باسمه إلى مكة والبصرة والكوفة بسلطة

---

(1) Burton , The Collection of the Quran 71, « (Islamic penalty for adultery) » 26 .

(٢) عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تأويل،١٩٩.

تلاميذه». وبما أن الروايات من الصحابة متفرقة مشتتة، لا تمس سوى فقرات بعينها، فإن تلك التى وصلت باسم عبد الله بن عباس امتدت لتشمل القرآن كله الذى كانت هذه التقارير ترمى إلى طرح نصوصه كلمة بكلمة. والوزن المنسوب إلى تفاسير الصحابة ثابت من كثرة الروايات (التى لا تتوافق مع بعضها دائما). بل إن هذه بدرجة أكبر حالة الأقوال المنسوبة إلى عبد الله ابن عباس الذى، على الرغم من أنه كان فى سن الثانية عشرة فقط عندما توفى النبي - عليه الصلاة والسلام - يعد تقليديا من جيل الصحابة.

ومن بين الكم المجموع من المادة التفسيرية المحفوظة فى كتب التفاسير فإن عددا قليلا للغاية منها يزعم أنه يعود إلى النبي نفسه. وتشرح السيدة عائشة أنه كان ينطق بآيات قليلة جدا نقل إليه تفسيرها جبريل[1]. وهكذا يبدو التفسير مختلفا عن الكتابة فى السنة التى تتطلب تعقب الأقوال التى تتصل بالشريعة والعبادة إلى النبي عليه الصلاة والسلام، وهو ما عبر عنه بأكثر درجة من الاتساق محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤ هـ / ٧٦٧ - ٨٢٠ م)، وكان يرد بالمعايير الصارمة المطبقة على كتب الحديث التى جمعت فيما بين سنتي ٢٠٠ -٣٠٠ هـ/ ٨١٥ - ٩١٥ م تقريبا، ويتصاعد التناقض بسبب ضآلة فصول التفسير فى « المجموعات الكلاسيكية » التى جمعها محمد بن إسماعيل البخاري ومسلم بن الحجاج (٢٠٢ - ٢٦١ هـ/ ٨١٧ ٨٧٥ م). وتفسير البخارى يتكون أساسا من تعريفات معجمية غير مترابطة، مجهولة المؤلف، وتفسيرات متفرقة وبعض الملاحظات الشرعية بالتحديد. وهناك أيضا « حكايات عن قوم من السالفين »، ليس من الضروري أن نفترض لها أي مصدر غير عبارات تشرحها من السور القرآنية المتصلة بموضوعها. وطبيعة هذه القصص ووظيفتها يمكن أن نجدها فى الحديث المنسوب إلى النبي عليه الصلاة والسلام، والذى يقول إنه كان يود لو أن موسى قد أظهر المزيد من الصبر، لكان الله قد أخبرنا المزيد عن هذه القصة[2]. والروايات عن قراءات مختلفة مع إسنادها كثيرة ومتواترة، على حين أن جهدا كثيرا قد بذل من أجل التعرف على الشخصيات، والأماكن والأزمنة التى لم يحددها القرآن الكريم. والإجمالي يقل عن خمسمائة حديث، فى حين أن التفسير شبه المعاصر فى مؤلف الطبرى الكبير (٢٢٤- ٣١٠ هـ / ٨٣٨ - ٩٢٣ م) يحتوى على ما لايقل عن ٣٥٤٠٠ حديث مرتبة تحت ١٣٠٢٦ إسناد[3].

---

(١) محمد بن جرير الطبرى، جامع البيان، جـ ١، ٨٤ وما بعدها.

(٢) صحيح البخارى، جـ ٦، ٨٩.

(3) Horst ", Zur Uberlieferung," 291.

ويبدو من غير المحتمل أن تكون النصوص، أو القراءات، أو التفاسير جاءت من النبي - عليه الصلاة والسلام - ويبدو من غير المحتمل كذلك أنها جاءت من ابن عمه عبد الله بن العباس. ولاينقل تلاميذه الرئيسيون روايات لايمكن التوفيق بينها فحسب، وغالبا ما تنسب « آراؤه » في روايات موازية إلى الصحابة (كان بعضهم يسمى عبد الله أيضا)؛ وأكثر « تلاميذه » تميزا، علي بن طلحة (ت ١٢٠ هـ / ٧٣٧ م)، لم يستمد تفسيره مباشرة من « شيخه »، على حين أن هناك تلميذا آخر لم يكن حتى قد ولد عندما توفي عبد الله بن عباس[1].

وكان لابد للتفسير أن يبدو وكأنه يتلكأ خلف تطور الفروع الأخرى من علم الحديث. وعلى الرغم من أن الإسناد قد لا يكون أصليا في التفاسير ولا في السنة، فإنه ربما يكون قد تمت إضافة الإسناد إلى كل منهما في الوقت نفسه: أي الربع الأول من القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي [2]. وفي حالة التفسير، فإن دور النبي- صلى الله عليه وسلم- قد تم تقليله منذ بداية البداية. ومع هذا فإن شيئا لا يخفى حقيقة أن التفسير قد مورس منذ وقت باكر للغاية، وأن نتائج أعمال أعداد غير معلومة من المسلمين الذين لانعرفهم قد تم الحفاظ عليها، مهما كانت ناقصة شكليا في طريقة تناقلها. والملمح الوحيد فيها الذي يدعو إلى التساؤل هو إسنادها المريب المبهم، بيد أنه لاينبغي الخلط بين عصر التفسير وبين عصر من الإسناد.

السبب والتعيين

بينما لم يقصد بالقرآن الكريم أن يكون كتاب تاريخ، فإن القرآن يستخدم بصفة مستمرة التاريخ باعتباره حجة في الجدل. وبغض النظر عن الشخصيات الأكثر بروزا، فإن الأسماء نادرا ما تذكر كما أن التواريخ أقل في ندرتها. وكانت صعوبة القرآن وغموضه الزائد، مع الفضول البشري، التي أوجدت الحاجة إلى التفسير، وليست عدم الدقة في الإشارات إلى الماضي السحيق. وإذ نزل الوحي بالقرآن الكريم في أثناء حياة النبي عليه الصلاة والسلام، ويشير كثيرا إلى حوادث معاصرة وأشخاص معاصرين، يلقي القرآن، حتى على هذه الإشارات، حجابا لايمكن اختراقه من الغموض. ومع هذا فإن الملمح الأشد لفتا للنظر في التفسير هو رعبه من عدم اليقين. فهناك تصميم لاتخطئه العين على الدقة البالغة. ولا ينبغي لشيء مهما كان صغيرا وغير مهم أن يبقى

---

(1) Ibid, 306 .

(2) Ibid.

مجهولا. و «تعيين المبهم »، على حين أن تحديد زمن غير المحدد (الذى كان حاسما فى كل ادعاء بأن «النسخ » [1] يكون «أسباب النزول». وسواء كنا نحتاجه أو لا لفهم رسالة الله، فقد كان هناك سعي بلا تردد وراء التفاصيل. وعندما يقرر القرآن الكريم (سورة آل عمران آية ١٧٣): « الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ ». يجب إخبار القارئ باسم من أخبر الخبر، وكيف حصل على معلوماته،وإلى من نقل هذه المعلومات، والطريق الذى سلكه، وأسماء قادة العدو، وحجم قواتهم وتاريخ الهجوم المفترض والواقع وراء ذلك[2]. ولا نبقى جاهلين بأسماء أهل الكهف السبعة النائمين، ولا اسم (أو لون) كلبهم المتمدد عند مدخل الكهف[3]، ولا عن تنوع مواد الطعام، مع التوابل المناسبة، التى قدمت على المائدة التى أرسلت من السماء استجابة لصلوات المسيح[4].

وفى الإشارة إلى الماضى البعيد، توصم مثل هذه القصص التفسيرية بأنها « إسرائيليات »؛ وقيل إن عبد الله بن عباس استشار أحبار اليهود حول التفاصيل. وإذا كانت تشير إلى زمن النبي صلى الله عليه وسلم، فإنها كانت تُسمى « السيرة » و «المغازى » وتكون بذلك داخلة ضمن « السنة». ومثل هذا الترجيح الذى لايعرف الكلل يفسر الحجم الضخم لبعض كتب التفسير.

المقاربة اللغوية

« إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ »[5]. إن إصرار القرآن على عربيته، مع مواعظه المتكررة للسامعين بأن يتدبروا، أوضح الخط المثمر للتساؤل. وقد توقع القرآن الكريم أن يكون مفهوما لمن يعرفون اللغة العربية. والمحاولات الباكرة للحصول على تلاوة صحيحة للنصوص المقدسة كانت قد وفرت حافزا قويا لزرع علوم اللغة: الصوتيات ونظم الكتابة، والصرف، وتصنيف القواميس والمعاجم، وعلم الاشتقاق، وقواعد اللغة، وفوق هذا وذاك علم تركيب الكلام وتكوين الجمل. والتقدم المذهل الذى تحقق فى القرن الأول الهجري / السابع الميلادى واضح تماما فى نوعية

(١) جلال الدين السيوطى، إتقان، جـ ١ ،٨ - جـ ٢، ٢٤.

(٢) الطبرى، جامع البيان، جـ ٣٩٩،٧ -٤١٣.

(٣) السيوطى، إتقان، جـ ٢١٤٥ ، ١٧٧.

(٤) الزمخشرى، الكشاف، جـ ١و ٤٩١.

(٥) سورة يوسف: آية ٢.

وتفاصيل مؤلفات المتخصصين اللغويين الكبار فى القرن الثانى الهجرى/ الثامن الميلادي. وكانت الأداة الوحيدة المتاحة لهؤلاء الرجال هي جمع وتراكم مجموعة من الشعر الباكر وما قبل الإسلام، وكان دافعهم إلى الجمع والتحرير والتحليل فائدته المعترف بها من أجل التفسير. وهنا نسب التراث مرة أخرى إلى عبد الله بن عباس فضل بدء المنهج اللغوي فى التفسير ولا سيما فى استغلال الكنوز الشعرية للأمة[1]. وتظهر جميع المؤلفات التفسيرية اعتمادها على «قصائد البرهان» من أجل التحليل المعجمي والتركيبي لنصوص القرآن. وأن تعرب الكلمات يعنى أن تفهم الوظيفة التركيبية للكلمة فى موضعها فى النطق العربي الذى يحدد بدقة الإعراب النهائي الأساسى للتلاوة الصحيحة ولا غنى عنه للتفسير السليم. وهكذا ربما يصنف المرء المؤلفات التفسيرية على أساس « الخليط من الأساليب المستخدمة لفحص النصوص. وكتاب تفسير أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠ هـ / ٨٢٥ م) يكاد يقصر اهتمامه على «مجاز القرآن». وعلى الرغم من من الإشارات المتناثرة فى المنازعات الفقهية المعاصرة، فإن تفسير أبى زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت ٢٠٧ هـ / ٨٢٢ م) يهتم أولا بالإعراب وتحديد القراءات المقبولة، على الرغم من أنها لكي تكون مقبولة، يُفضِّل أن تكون القراءة منقولة. وهو يستغل التركيب اللغوي لفض الخلافات حول « معانى القرآن ».

التعيين، السبب، التقدير، النسخ، الإسرائيليات، كلها ملامح، على الرغم من أنها لا تستبعد الاهتمامات اللغوية، واردة فى تفسير محمد بن السائب الكلبي (ت ١٤٦ هـ / ٧٦٣م) وتفسير مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠هـ / ٧٦٧ م) وكلاهما فى خط النقل عن ابن عباس. وثمة تفسير ثان مكرس للجوانب الشرعية المحددة للقرآن يوفر الفرصة لمناقشة «النسخ »[2]، وهو مع « التعيين » و «السبب » سرعان ما شكلا علوما فرعية مستقلة.

والمكان الأسمى فى تطور التفسير يشغله أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى، الذى يعتبر كتابه الشامخ « جامع البيان عن تأويل آى القرآن » قد وصل إلى مستوى عال لم يسبق له مثيل ولم

---

(١) السيوطى،إتقان،جـ١، ١٢٠-٣٣.

Rippin"Ibn Abbas's al-Lughat fil-Quran,.15-25.

(٢) تفسير الخمسمائة آية من القرآن.

يحدث بالتالى أن اقترب من مستواه كتاب آخر[١]. وبضربة حظ تم اكتشاف المخطوط الكامل فى أيدى خاصة، وهو ما أدى إلى نشر هذا الأثر المهم فى علم التفسير سنة ١٩٠٣ م فى ثلاثين مجلدا إجمالى صفحاته خمسة آلاف صفحة. وهو يعد كتابا موسوعيا فى مداه لأنه يغطى كل جوانب علوم القرآن: القراءات المختلفة، والاشتقاقات المتعارضة والتعريفات المتضاربة لكلمات وتركيبات لغوية نادرة أو غير معتادة؛ وتفسيرات مختلفة للمسائل الفقهية والشرعية المشار إليها فى النصوص؛ والاستكشاف الشامل للخلفية التاريخية والأسطورية، والذى امتد فى بعض الأحيان على امتداد صفحات عديدة معتمدا على مصادر إسلامية وتوراتية والكتب الدينية المزورة - كلها مكررة بصورة ممتدة عندما ترد صياغة مختلفة أو إسناد مختلف فى مصادره.وإذ كان الطبرى يعمل بطريقته المتأنية من آية إلى آية فإنه جمع ثروة هائلة من المادة العلمية، وكل حديث مثبت بإسناده مع ملاحظات من آن لآخر على صحة أو عدم صحة الإسناد، أو مدى جدارة الناقلين الأفراد بالثقة. كان التفسير فى ذلك الحين قد خلق تقاليده وتراثه الخاص، وقد حفظ الطبرى هذا بأن صنف كل كتب التفسير التى كتبها الكتاب السابقون[٢] . على حين أنه وضع كذلك وبشكل مناسب فقرات مفصلة كاملة من الشروح اللغوية من أعمال النحويين السابقين. والمشروع كله ملهم بمبدأ أن أصح تفسير للقرآن الكريم هو ذلك الذى يتسق مع ما يظهر بالفعل فى النصوص المكتوبة لدى المسلمين وتقرأ بظاهرها (الظاهر نقيض التقدير)، مالم يكن هناك سبب جيد للتخلى عن الظاهر ويتناغم مع قواعد اللغة العربية والأحاديث المنقولة عن الصحابة والتابعين ويعترف بها المتخصصون فى التراث الأدبى[٣]. وبالنسبة للطبرى، كان إجماع غالبية العلماء يعلو كل شىء آخر. فهو يتجاهل آراء الأقلية فى أي جانب من الدراسات القرآنية، على حين يستبعد الروايات المتضاربة من التابعين ومن الصحابة، إذا لم تكن مواتية لمحاولات التوافق، على أنها لاتخص سوى المسائل الصغرى، ومعرفتها ليست ضرورة لتحقيق الإيمان كما أن الجهل بها لا يضر ويرى السنة أنه يجب، فى غياب رواية من النبي تحسم الأمور، أن تبقى معلقة[٤]. ويرى السنة أن مقاربة الطبرى تستحق الإعجاب ويعتبر كتابه التجسيد الحقيقي للتفسير النموذجي القائم

---

(١) عن إسهام الطبرى فى التدوين التاريخي انظر ما يلى، الفصل الثانى عشر.

(2) Horst, Zur Uberlieferung., 307.

(٣) الطبرى، جامع البيان، جـ١، ٩٢-٩٣.

(٤) نفسه، جـ٣، ٢٣١.

على أساس الحديث. ومع أن الكتاب ضخم فإنه غير مكتمل، وحسبما يحيل الطبرى القارئ، وهو شغوف بتناول أكثر تفصيلا، إلى مؤلفاته المتخصصة فى الفقه والقراءات[1]. ومدى الكتاب شاسع جدا بحيث لا تتم محاكاته أو منافسته فى أغلب الأحيان، على أنه ربما كانت نفقات إعادة إنتاج النسخ السبب فى الظهور الباكر لسلسلة من الخلاصات[2]. وإذا لم تكن « التوضيحات » مقنعة، فإن السبب فى هذا يرجع إلى أن عملية ضبط آيات القرآن الكريم مع التفاسير المتوارثة واضحة تماما.

وفى الوقت نفسه، فإن المدارس اللغوية، والشرعية، والكلامية نضجت بسرعة حثيثة وظهرت مؤلفاتها القياسية. وبعيدا عن الرتابة التى تتضمنها، فإن مجرد مرور الوقت جعل الإصرار على وجود إسناد غير منقطع أمرا غير عملى. وعلاوة على ذلك، كانت مسارات علوم السنة والقرآن قد تشعبت منذ وقت طويل لتشكل علوما مستقلة متمايزة من حيث الهدف و المنهج . وكان الفقه يمثل الاهتمام الثابت للعلماء، كما كان علم الكلام يتطور وكان لابد للتفسير أن يكون تابعا لكليهما. وداخل منظور التفسير، يمكن أن نرى أن إصرار الطبرى على إعادة إنتاج الروايات بالإسناد حرفيا أمر خارج عن القياس. وكان للقرآن الكريم أن يستمر فى تقديم البرهان المثالي على الآراء الشرعية والكلامية، على حين يقدم للعلماء الناضجين بناء يلخصون فيه عمل العمر، لأن تأليف تفسير صار يعتبر عملا من أعمال التقوى الذى يستعد به المرء للقاء خالقه. كان الطبرى قد أوضح كيف أن عددا قليلا من الأحاديث النبوية كانت متاحة وإلى أى مدى كان الخلفاء والصحابة منقسمين فى آرائهم التفسيرية. وكانت هناك مقاربتان رئيسيتان تحكمان الأدب التالى. وعلى الرغم من أن العلماء بقوا مرتبطين بفكرة الحديث، على حين تأرجحوا بعيدا عن الاعتماد على أو - فى أعقاب ظهور مؤلفات كبرى قياسية - حتى الحاجة إلى إسناد صارم، فإنهم أخذوا يحيلون إلى الكتب أكثر من الرجال، بينما احتل التراث الفقهي واللغوي والكلامي للمدرسة مكان الصدارة فى تشكيل التفسير.

وقد شارك التفسير الشيعي فى هذا التطور من حيث الأهمية. وعلى الرغم من أنه أقل كثيرا من معاصره السني العظيم، فإن على بن إبراهيم القمي (ت ٣٠٧ هـ /٩١٩ م) قد رتب بمهارة فى رواية سلسة، مراعيا بدقة أن يسبقها بالأئمة، الأحاديث المنقولة عن الأئمة « محمد الباقر

---

(١) نفسه، جـ ١، ١٤٨؛ جـ ٢، ٢٠٧.

(2) Goldziher , Richtungen 87 , n.4.

« وجعفر الصادق ». وإذ وضعت نصوصه على أساس قراءات إمامية تم تعديلها على نحو خاص[١]، فقد ركزت على المذاهب الفقهية والكلامية ولاسيما السياسية للشيعة الإثنى عشرية، التى يخاطب خبراءها وحدهم. وعلى النقيض من ذلك، فإن أبا جعفر محمد بن الحسن الطوسى (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ /٩٩٥ -١٠٦٧ م) يؤكد بقدر أكبر على المعايير اللغوية وينظم مناقشة قراءات الأحاديث تحت تتابع دقيق للعناوين الفرعية: أية - قراءة - اشتقاقات - سبب - إعراب - معنى - تفسير -، مما أضفى على كتابه إطارا آليا أكثر جمودا. ومن بين مصادر الطوسى العديدة، بالإضافة إلى الأئمة، الصحابة والتابعون ومجموعة كبيرة من علماء الكلام المعروفين.

وقد جمع التحليلات اللغوية الأشد كثافة من هذا « الفضل بن الحسن الطبرسى (٤٦٢-٥٥٢هـ / ١٠٦٩-١١٥٧ م) موازية للمقاربة اللغوية القوية للأندلسي محمد بن يوسف بن على ابن حيان (٦٥٤- ٧٤٥ هـ / ١٢٥٦- ١٣٤١ م)، الذى شعر أن من الضروري أن يبرر فى مقدمته تخليه الواعى عن الإسناد والذى يحفل كتابه بالمراجع المكتوبة.

وقد أمعن كل من عبد الحق بن عطية (٤٨١ -٥٤٢ هـ / ١٠٨٨ -١١٤٧ م) ومحمد بن أحمد القرطبى (ت ٦٧١ هـ /١٢٧٢ م) النظر فى الحديث المنسوب إلى النبي عليه الصلاة والسلام ومعناه أن من ينطق القرآن إلا على أساس العلم ويطرح تفسيرا صحيحا فإنه يخطئ مع هذا، ويقرر أخيرا أنه مباح للمسلمين أن يستخدموا مكتشفات العلوم الراسخة[٢]. وعلى المفسر يجب أن يضع فى حسابه المبادئ المتراكمة للغويات والفقه فى تناول النصوص القرآنية. تلك هى الروح التى تُمَيِّز كتاب القرطبى الكبير الذى يحلل فيه القراءات والاشتقاقات، وفوق هذا وذاك المناقشات الكلامية والشرعية التى تتركز على نصوص القرآن. وكان اهتمامه، واهتمام أبى بكر محمد بن عبد الله بن العربى (٤٦٩ - ٥٤٣ هـ / ١٠٧٦- ١١٤٨ م) بدرجة أكبر، منصبا على إيضاح الأسس القرآنية للآراء التى تدرسها المدرسة المالكية فى الفقه. وقد تحقق إنجاز مماثل فى الفقه الحنفي على يد أبى بكر أحمد بن على الجساس (٣٠٢-٣٧٠ هـ /٩١٤ - ٩٨١ م) والطبيعة الخاصة لمؤلفاتهم، التى كتبت من موقف مدرسة معلن وانعكس فى عنوانها المشترك « أحكام القرآن »، يضعهما فى فئة خاصة بين التفاسير.

---

(١) التفسير، جـ ١، ٩- ١٢.

(2) Jeffery ,Two Muqaddimahs, 262 ,

قارن القرطبى، الجامع لأحكام القرآن، جـ ١، ٣٢-٣٣؛ والطوسى، جامع البيان، جـ ١، ٧٧-٧٩.

المقاربة العقلانية

كانت الخبرة اللغوية من بين الكثير من الإنجازات التى حققها أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشرى (٤٦٧ - ٥٣٨ هـ / ١٠٧٤- ١١٤٤ م) فى تحليله للقرآن الكريم. ولم يتردد هذا اللغوي الشهير فى أن يقدم براهينه من الشعراء العباسيين مع إحالات إلى صحيح مسلم وكتابات أخرى كثيرة فى عدة علوم مختلفة. وعلى الرغم من أن الهدف المعلن لدراسته كان أن يبرز جماليات أسلوب القرآن وأن يبين بواسطة التحليل رشاقة مجادلاته وفعالية بلاغته وإعجازه الذى لا يبارى، فإن تفسيره يقدم فى الحقيقة نموذجا للتحليل التركيبي المفصل الموجه، كالعادة، إلى حسم القراءات والتفسيرات التى يمكن تبريرها أكثر من غيرها وهو يبدى تفضيلا لطريقة السؤال والجواب، ولكن كتابه يحفل أيضا بكثير من الأحاديث (بدون إسناد). وعلى أية حال، كان له غرض أعمق: أن يظهر من القرآن نفسه أن الله سبحانه وتعالى قد بين تفضيله لأهل التوحيد و العدل - أي المدرسة الاعتزالية التى ينتمى إليها الزمخشرى نفسه - لكى يبينوا الأساس القرآني الصحيح لتعاليمهم الكلامية، وتسميتهم باسم المسلمين دون غيرها من الألقاب. وكل التفسيرات التشبيهية، والقدرية التبسيطية، والمعتقدات الشعبية الخرافية، والأحاديث أو الآراء المعادية للعقل، والمفهوم « الازدواجي » عن القرآن غير المخلوق، كلها يجب أن تستأصل من نظام الفكر الإسلامي للأفكار. هذا التوالد، ليس فقط بواسطة طبقة الحرفيين البسيطة، بل حتى من جانب العلماء المحترمين فى الطائفة السنية، وقد برهن هذا التفسير على أنه انحياز فاضح لهدف المعتزلة لإعادة بناء الجاذبية الفكرية للإسلام. وإذا كان هناك زعم بأن مثل هذه المذاهب غير الجديرة تضرب بجذورها فى القرآن الكريم والحديث النبوي، فمن الواضح إذن أن المصادر تطلبت إعادة التفسير.

ففى القرآن، سورة آل عمران: آية ١٨، مثلا: « شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» ويفسرها الزمخشرى[1] بأن « أولو العلم » هم أولئك الذين يوردون أوضح المجادلات والأدلة الدامغة يؤكدون وحدانية الله سبحانه وتعالى وعدله - أى العلماء من حزب العدل والتوحيد. وفى القرآن الكريم، سورة آل عمران: آية ١٩: « إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ

---

(١) الكشاف، جـ ١، ٣١٤ .

يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللّهِ فَإِنَّ اللّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ». فالله سبحانه وتعالى يعلن أن العدل والتوحيد وحده هو الدين الوحيد حسب تفسير الزمخشرى. ويزعم أنه عند الله كل الجماعات الأخرى ليست جزءا من الدين. وهكذا، فكل من يتمسك بآراء تشبيهية أو أي مفهوم يفضى إلى ربط الله بخلقه (مثل فكرة أن المؤمن سوف ينظر إلى الله فى الحياة الآخرة)، أو ذلك الذى يعتنق الرأي القائل بأن المصير النهائي مقدر سلفا وأن أفعالهم مقدرة سلفا - وهى روح الظلم الحقة - ليس عند الله من المؤمنين بدين الله، دين الإسلام.

ولا يفوت الزمخشرى فرصة، فى أدائه لواجبه لتعريف الدين الحق، للسخرية من الخصوم المعارضين لمدرسته، مستخدما سلاح السخرية والفكاهة الفتاك[1] ولاشك فى أن غطرسة مزاعمه الكلامية، ووحشية هجومه على الطرق الصوفية والمرارة العميقة فى إدانته لـ « التقليد » الخانع للحديث هو الذى جعل هذه السمات الخاصة فى كتابه تبدو أنها الخاصية الجوهرية فيه. والحقيقة أنها أقل من فقرات الفقه المقارن التى ينصف فيها بدقة تفصيلية الخصوم بشكل يختلف اختلافا حادا عن تعليقاته الكلامية الأكثر مرارة.

وقد اجتذب كتاب الزمخشرى تعليقات راقية، وتعليقات مضادة من العلماء المحافظين الذين وازنوا الإعجاب المندفع بفراسة الرجل اللغوية الباهرة مع الإدانة المهينة لزندقته المؤسفة. وإذ أغمضوا عيونهم عن انحرافه الفاضح، اعترف المتدينون باعتمادهم على إسهام الزمخشرى البارز فى التحليل اللغوي للنصوص والقراءات ولا سيما خدماته لخصائص القرآن الأدبية. وقد استمر كتابه الموسوم « الكشف عن حقائق التنزيل » موضوعا للدراسة وتعاد طباعته بانتظام.

ويتضح عمق توغل الفكر الهلليني فى العالم الإسلامي من تفسير فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر الرازى (٥٤٣ - ٦٠٦هـ / ١١٤٩ - ١٢٠٩ م) « مفاتيح الغيب » الذى يقدم رد العقلانية الأشعرية على المعتزلة والشيعة واللاأدرية. وهو يصر على إعجاز القرآن الكريم باعتباره المعجزة الكبرى التى تبرهن على صدق محمد- صلى الله عليه وسلم، طور الرازى دراسة « المناسبة » وعلاقتها بالتتابع الأدبى لسور القرآن. وربما لم تكن هناك ضرورة للمقدمة المثيرة، وإن كانت مقدمة فنية تماما، عن بناء اللغة التى كتبها فى هذا التاريخ، بيد أنه يمكن أن نستدل على إسهابه من أنه كرس ما يقرب من مجلد بأكمله لسورة الفاتحة. وفى مواجهة الزعم الشيعي

---

(١) نفسه، ٣٢٠.

المتطرف عن أن وجود الله يعرف فقط من تعاليم الأنبياء والأئمة، والزعم الذى يعتمد على الأحاديث بأن معرفتنا بالله تستمد فقط من القرآن والحديث، يجادل الرازى بأن الإيمان بالأنبياء إنما هو نتيجة الإيمان بالله، والدليل الكافى على وجوده ووحدانيته قائم فى الطبيعة. وحقيقة نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ترتكز على إعجاز القرآن الواضح.

وهناك استطرادات مطولة عن الفيزياء، وما وراء الطبيعة، والفلك، والتنجيم، والكيمياء، والطب والمنطق، التى تكسر استمرارية كتابه موجهة نحو موضوع مركزي: انسجام العلوم الطبيعية والعقلية مع علم الكلام الذى هو رئيس كل العلوم. فالقرآن، وهو كلمة الله، والكون، وهوعمل الله، يشهدان سويا على وجود الله وعمله. وما ذكره القرآن، على سبيل المثال، عن عاصفة رعدية يقدم الفرصة لتوضيح أن العلم الطبيعي لا يمكن أن يشرح الحوادث الطبيعية. وهناك عنصران متعارضان الحرارة (البرق) والرطوبة (المطر)، يمكن أن يحدثا فى الوقت نفسه فى مكان واحد (السحابة الرعدية). وعلم الكلام فقط هو الذى يعرف عن خالق مكتف بذاته يتصرف بلا اضطرار وقادر على إنتاج تأثيرات تفوق العقل ويمكن أن يفسر بطريقة مرضية مثل هذه الأمور الخارجة عن المألوف. وفى بعض الأحيان يكون كل ما يفصل الفلسفة عن علم الكلام مجرد المفردات. والأشكال الأعلى من الحياة التى تؤثر فى الحوادث، حسبما يقول الفلاسفة، ليست سوى الملائكة[1]. ويعبر الرازى عن تعجبه من أن العلماء والفلاسفة يترددون فى الإيمان عندما تتوافق مكتشفات العلوم الطبيعية والفلسفة مع ما يتوصل إليه التفسير[2].

وألفته مع أدبيات الفكر الإسلامي وغير الإسلامي تثير الإعجاب فى تغطيتها الواسعة وفى تفصيلها على السواء، كما أن حرصه على تسمية مصادره تتطلب الإحالة إلى الأحاديث، والنحو، وعلم الكلام، والتاريخ، فضلا عن أقوال الفرس والهنود واليونان وحكماء العرب فى صفحاته المزدحمة. والحماسة المعدية للمؤلف تحرك القارئ وهو يرى المسيح وموسى وإبراهيم ومحمد، عليهم السلام، فى الكتاب ومعهم بطليموس وسقراط وأرسطو وجالينوس. ومع هذا فتحت المدنية وسعة العلم، ثمة عقل مسلم ميال للتقليد يستسلم إلى رواية عن النبي، صلى الله عليه وسلم،على حين يتوقف عن طرح الأسئلة حتى فى الفيزياء فى النهاية. وإذ بسط تفاصيل اعتقاده فى الخلق التدريجي

---

(١) الرازى، مفاتيح الغيب، جـ ١، ١٩، ٢٠.

(٢) نفسه، ٢٦.

غير المباشر ، عندما سئل الرازى لماذا لم يخلق الله كل نوع مباشرة ببساطة، اكتفى بالقول إن الله يفعل ما يشاء[1]. وكراهيته المتطرفة للتقليد انعكاس لدفاعه الحار عن علم الكلام ضد شكوك المسلمين الأوائل، الذين اعتبروا أنه أفضل قليلا من العبث فى الأسرار المقدسة[2]. ويجب ألا يكون الحديث مستخدما ضد العقل، فقد كان قبول الحديث فى الأصل يقوم على العقل، وكان الهجوم عليه يعنى الهجوم على العقل والحديث سويا[3].

وكل الشأن الإنساني موجود فى هذا الكتاب الحافز على التفكير ، على الرغم من أن الطريقة المدرسية التى اتبعها المؤلف تسمح بالكثير من المقاطعة بتقسيمات لا تنتهى إلى أقسام وأقسام فرعية، وأقسام متفرعة من الأقسام الفرعية تجعل من الصعوبة بمكان الإمساك بخيط المجادلة طوال العرض المطول. والكتاب يذكرنا بالأدب أكثر منه بالتفسير ، ويقول أحد النقاد الذى يستبعده إنه يحتوى على كل شىء إلا التفسير[4].

وقد صمم كتاب « أنوار التنزيل وأسرار التأويل» الذى ألفه عبد الله بن عمر البيضاوي (ت ٦٨٥هـ / ١٢٨٦ م) جزئيا على أنه « تنقيح وتنقية » لتفسير الزمخشري المعتزلي، ولكنه قام على أساس كتب أخرى بما فيها كتاب الرازى، وبرهن حتى على أنه يلبى أذواق القراء ، ربما بسبب تناسب حجمه الذى يمكن تناوله على الرغم من أن الإيجاز كان على حساب الضغط المتطرف للكتاب مما جعله كتابا غامضا إن لم يكن غبيا . وقد تم التخلى عن كل صنوف التكلف الأدبي، مما أنتج كتابا يكاد يكون فنيا خالصا ، بيد أن الكتاب الذى اعتبر قطعة كلاسيكية من التفسير الصحيح، من بين أكثر كتب التفسير طباعة.

---

(١) نفسه، جـ ٢، ١١٠.

(٢) نفسه، ٩٦.

(٣) نفسه، ٥٧.

(٤) السيوطى، إتقان، جـ ٢، ١٩٠؛

Hajji Khalifah , Kashf al-Zunun ed.G.Flugel, Leipzig, II.1837 ,338,

دور الحدس

يعلم القرآن الكريم أن هذه الدنيا متاع الغرور الزائل ويقلل من شأن الانشغال بالممتلكات المادية. وثمة جهد دنيوي آخر تقشفي، تم طرحه، نتيجة لذلك، فى العالم الإسلامي منذ البداية. وهو ما تم طرحه أيضا فى التفسير، كما هو الحال فى تفسير سهل التسترى (ت ٢٨٣ هـ / ٨٩٦ م) تلميذ الصوفي المصري الشهير «ذو النون» (ت ٢٤٦ هـ / ٨٦١ م). وكان سهل على ألفة بالحديث الغامض القائل بأن كل آية فى القرآن لها أربعة أبعاد: ظاهر، وباطن، وحد، ومطلع، وهو ما فسره على أنه يعنى: الصياغة الكلامية، والمعنى، والضبط، والحدس بما تحمله الآية حقا. والحدس (معادل للإلهام) موهبة خاصة لمن اختارهم الله ليكشف لهم قصده الحقيقي بالوحي. وأي واحد ملم باللغة العربية يمكن أن يستوعب « الظاهر » أو المعنى السطحي.وعلى أية حال كان غرض الله الحقيقي هو « الباطن » وقد اقترح سهل فى تفسيره أن يفسر القرآن على كلا المستويين[1] والموقف الصوفي من المعنى واستخدامات الكلمات كثيرا ما يجعل عباراته ملغزة، ولكن كتاب سهل القصير نسبيا غير متكلف بشكل معقول. ولأن غرضه العام أخلاقي، فإنه يستخدم للتوضيح حكايات من حياة الأولياء تحض على الفضيلة. والكثير من قصص القرآن الكريم رمزية. فعلى سبيل المثال، يمكن لزوجة المؤمن وأبنائه وممتلكاته، مثل العجل الذى عبده بنو إسرائيل، أن يشغلوه عن التفكير فى الله. ولم يستطع بنو إسرائيل العودة إلى التوحيد سوى بعد أن تخلوا عن عبادة العجل، وعندها ذبحوا أنفسهم كما أمروا، أي أرواحهم وشهواتهم (سورة الأنفال: آية١٤٨)[*] وهكذا يجب على المؤمن أن يجاهد لكي يفرغ روحه من حب الأشياء الدنيوية، بما فى ذلك أولئك الذين الأكثر معزة لديه. والأمر الذى أعطاه الله لإبراهيم موضوع محبب. إذ لم تكن هناك رغبة حقيقة لذبح ابنه. وكان قصد الله أن يفرغ إبراهيم قلبه من كل شيء فيما عدا حب الله (سورة الصافات آية ١٠٧) [**] إن الله يعطى الناس ليأكلوا ويشربوا-

---

(١) محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، جـ ٢، ص ٣٨ وما بعدها.

(*) «وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ».

(**) « وفديناه بذبح عظيم »

لكي يأكلوا من رسوخ الإيمان ويشربوا من ماء الاعتماد على الله وحده (سورة الشعراء: آية ٧٨ - ٨٢)[*] بيد أن الخوف يجب أن يوازن الأمل، لأن دخول الجنة لا يحدث بصورة تلقائية.

كان العلماء المحافظون متسامحين إزاء آراء من هذا النوع، ولكن كان لابد للمفسر أن يكون حصيفا كيسا. وكان القدح والذم مكافأة لرجال أمثال عبد الرحمن السلامي (٣٣٠ -٤١٢هـ/٩٤١ -١٠٢١ م) الذى زعم صراحة أن تفسيراتهم الرمزية تمثل قصد الله الحقيقي. وعلى الرغم من سمعته خبيرا فى الحديث، فإن السلامى قد أدين على نطاق واسع باعتباره مزيفا للأحاديث وكذابا فى أعقاب كتاب كبير إلى حد ما عنوانه « حقائق التفسير » جمع فيه أقوال الأشخاص البارزين وربطها بالآيات القرآنية ذات الصلة. وإذ ألزم السلامى نفسه بـ « الحقائق الداخلية »، وحذف ذكر «الحقائق الظاهرية » فقد جلب على نفسه سخط العلماء. وقد اعتبر السيوطى الكتاب من قبيل الزندقة، وود الذهبي لو أنه لم يكتب قط، على حين أن الواحدى (ت٤٦٨ هـ /١٠٧١ م) أدان المؤلف باعتباره كافرا[1]، لقد كانت تفسيرات السلامى لا تكاد تختلف عن تفسيرات سهل، بيد أن غفلته كانت خطيئته.

والأرواح الأكثر جسارة ممن يلقون بالحذر فى مهب الريح عابوا على العلماء الذين كانوا لا يستطيعون أن يروا شيئا غير المظروف على حين أن الخبراء المجربين يمكنهم قراءة الرسالة الموجودة بداخله. وتفسير القرآن الكريم بالمعنى المجرد للكلمة، يمكن لكل من يعرف العربية الوصول إليه ولكن ما تم نقله حتى تاريخه ربما لايمكن أن يستخرج ثروات القرآن الكريم الذي أعماقه بلا قرار. وقد يصل المرء إليها دون مساعدة[2].

والنظرية الأفلاطونية المحدثة عن الانبعاث أسست زركشة الفلسفة الصوفية الإسلامية التى يزعم ممارسوها أن الله قد أفشى لهم أسرار خلقه والتقدير الحقيقي للوحي الذى أنزله. وتجاهل المعنى الظاهري للقرآن لا يؤدى سوى إلى الخفية، ولكن تجاهل الأسرار الداخلية هو طريق من

(*) « الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ، وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ، وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ، وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ، وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ ».

(١) نفسه، جـ ٣٨٦،٢ وقارن السيوطى، إتقان، جـ ٢ ، ١٨٤.

(2) Goldziher , Richtungen, 197.

يعبدون الحديث الذين لا يبصرون أبعد من القشرة الخارجية. ويجب على المرء أن يجاهد للتوغل فيما وراء المرئي لكي يصل إلى روح الوحي الحقة[1]. والقرآن نفسه يدعو إلى التفكير « اعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَار ». وبالتلاعب الحاذق بالكلمات يصبح المعنى مرويا إلى ما وراء ما ترون بالعين الظاهرية (الأبصار) التى يقترحها المرئي على باطنكم، والتى لايمكن أن تراها سوى العين الداخلية (البصائر).

ولإظهار الاحتقار تجاه هذه الدنيا الخادعة بكبت الشهوات البشرية بالتأمل المنتظم فى الآيات القرآنية، ولرفض النفس استعدادا لفناء النفس فى المقدس، هو الطريق الذى يسلكه المختارون للقاء الرباني الحميم الذى يؤدى إلى غرس الإلهام مباشرة فى الروح اليقظة. ويصبح المرء المتلقى للمعرفة المباشرة بلا منازعة، والتى تضمنها الطريقة التى أسبغت بها على المرء[2].

وإذ أخضع الصوفية سورا مختارة من القرآن الكريم لأساليبهم الخاصة فى التفسير (التأويل)، فإنهم أفضوا بما كشفوه إلى دائرة مقربة من المريدين، مفضلين عدم نشر أسرارهم خارجها، على الرغم من أن هناك الكثير من التأويلات متناثرة عبر الكتابات الوفيرة لكبار الصوفية. أبو حامد محمد بن محمد الغزالى (٤٥١- ٥٠٥ هـ / ١٠٥٩ -١١١١ م) ومحيى الدين محمد بن على ابن العربى (٥٦٠ - ٦٣٨ م)، وهو أحد عمالقة الصوفية الذين لهم كتابات ممتدة لها خاصية تقنية مبهمة، ونسب إليه كتاب تفسير منتظم[3].

وقد اتخذ الصوفية عموما الحيطة لتجنب مصطلح « تفسير» مفضلين أن يتكلموا عن «الإشارات »، جزئيا لتجنب ربط القصد الإلهي فى تفسير واحد بعينه، ولكن، الأكثر أهمية تفادى سخط الدوائر المحافظة المعادية لأي زعم « بالمعرفة » يتم تحصيلها بدون سنوات من التضحية والكدح. وغطرسة محيى الدين بن العربى تجاه العلم الذى يؤخذ من الكتب فى مباهاته المغالية عن مقابلاته الشخصية، ليس فقط مع الأنبياء والملائكة، ولكن مع الله نفسه، استفزت السنة ودفعهم للسخرية والاستهزاء به. وبعض العبارات التفسيرية التى تتسم بقدر من التعقيد

---

(1) Ibid, 236-7 .

(2) Ibid, 246 .

(٣) الذهبى، التفسير والمفسرون، جـ ٢، ٤٠٠ -٤٠١: وقارن

Gatje . Koran und Koranexegese..26

المتطرف، يمكن بالتأكيد أن تقرأ على أنها تمثل خطرا فادحا على الإيمان [1]، كانت هناك رغبة عامة في الوصول إلى حل مؤقت، لأنه كان من الواضح أن هناك فوائد روحية جمة يمكن أن تستمد من آراء الصوفية. وكان يمكن المواءمة بين التأويل وعلم التفسير، مادام كان هناك تأكيد على أنهما يزعمان فقط أنهما ملحق، وليسا بديلا عن الجسم الضخم لعلم التفسير الذى تم بناؤه على مدى الأجيال.

هكذا تجشم محيى الدين بن العربي - الذى وصف بأنه مميت الدين - عناء الإصرار على أن تأويلاته الرمزية لا ينبغى أن تؤخذ سوى باعتبارها مثالا وتكملة للتفسير التقليدي الذى قدمت منه تطورا أكثر اكتمالا، يمتد إلى داخل البعد الروحي الذى قصر عنه التفسير التقليدي بصورة محزنة. ولا يمكن للفلسفة ولا فقه اللغة أن تؤدى إلى الكمال الروحي[2]. وبغض النظر عن التناقض فى تصوف ابن العربى، فإن هدفه لم يكن تدمير الفقه، وإنما تحقيقه، وأن يحتضن ويصر على التطبيق الأكمل للشريعة حتى أصغر التفاصيل. لقد كان دور التصوف أن يضىء، وأن يبث الحياة فى الفقه بإماطة اللثام عن كماله الروحي ويكشف عظمة الوحي المخبوءة.

---

(١) الذهبى، التفسير والمفسرون، جـ ٢، ٣٤٢: Goldziher, Richtungen, 233

(٢) نفسه، ٢٠٦.

الفصل الخامس

أدب الصوفية النثرى

قيصر فرح جامعة مينوسوتا

يتسم الأدب المنثور للتصوف الإسلامي فى أثناء الفترة العباسية بالثراء والتنوع. ويمكن أن نعزو الفضل فى إنجازات مميزة إلى التعبير الصوفي. ففى مواجهة النقد والضغوط من جانب العلماء غالبا ما لجأ المؤلفون الصوفية إلى التلميح والألغاز باعتبارها من أدوات التعبير الأدبي والتلاعب الإيديولوجي، وهكذا موّهوا تماما فى بعض الأوقات لدرجة أن المؤلفين فى القرون اللاحقة وجدوا من الضروري أن يكتبوا تعليقاتهم الخاصة.

وفى الأساس لم يكن الكتاب المتصوفة مجددين بشكل خاص فيما يتعلق بفئات النثر. فقد كانوا يفضلون الكتب التعريفية والوصفية وكتب الإحالات، والمقالات التى تحمل رسائل وإرشادات، والتراجم وسير أقطاب الصوفية.وكانت موضوعاتهم تميل إلى الشرح والدعوة إلى الأخلاق مع التركيز الشديد على الأمثلة. ويبدو أن الأساليب التربوية التعليمية كانت تحكم المزيد من جوانب كتاباتهم، لاسيما فى المراحل اللاحقة عندما ينصحون ويرشدون المريدين الجدد وهو ما كان يتطلب الكثير من الحكمة وطرح الأمثلة.

ولأن الصوفية كانت فى موقف دفاعي فى أثناء الكثير من القرون الباكرة،فقد ولدت ثروة من الأدب الجدلي والمتعمق.ولكي يحوزوا التعاطف مع قضيتهم طور الصوفية قدرة لافتة للنظر على التواصل. وفى ابتداعهم الوسائل، لم يسهموا فقط فى قوانين الأدب وقواعده، وإنما فى اللغة كذلك، فى شكل التعبيرات المباشرة السهلة التى، على المدى الطويل، قللت من الميل إلى العاطفة، والحذلقة والمبالغة. وقد أضافوا إلى الأدب العربي ومضات من التألق والخيال والجسارة والحرية فى التعبير فى وجه الخصومة القوية دون مساومة فى المعايير الأخلاقية والمعنوية، وهو ما جعل منهم معلمين روحيين للمسلمين. وقد امتدحهم ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ / ٨٨٩ م) بسبب اتساع وعمق اهتماماتهم الفكرية وقدراتهم. كما أن رجالا مثل الحارث بن أسد المحاسبى (ت٢٤٣هـ / ٨٥٧ م) وعاصم الأنطاكى (ت ٢١٥ هـ / ٨٩٠ م) كانوا عقلانيين متعمقين ومن أساتذة الجدل، وكانوا بارعين فى تسكين المفردات المدرسية فى مناهج الكتابة. والواقع أنهم

وأتباعهم كانوا قادرين على التوفيق ما بين المواقف المتطرفة للمعتزلة من ناحية والعلماء السنة من ناحية أخرى. وتميز ابن كرام (ت ٢٤١ هـ / ٨٥٥م) من خراسان فى استخدام الأساليب التحليلية لكي يفرق بين مسائل العقيدة ومسائل المعرفة.

وكان الكتاب الصوفيون أيضا ناجحين فى استيعاب الوسائل الأدبية المستخدمة التى استخدمها علماء الحديث: التصنيف، والرواية، والتحقيق. وقال البعض إن أدبهم كان فى الحقيقة موجها ضد الشكلانية لدى السنة، وأنه كان يهدف إلى فحص أعمق للأسرار الدينية. وبعد هذا حازوا على مفهوم راق للتقوى الدينية. ولأن الصوفية لم يتأثروا بالشئون المادية أو الفكرية، فقد جاءت كتاباتهم لتجسيد أسمى المثل فى الإسلام، وفى القرون الأخيرة صارت تجسيدا للجوانب السيئة فى عالم المسلمين. لقد كانوا متناغمين مع بيئتهم وكانوا مرآة الأزمنة فى كتاباتهم، سواء من الناحية الروحية أو من الناحية الاجتماعية.

وإذ كان التراث الصوفي فى القرون الأخيرة ضعيفا ويفتقر إلى ثراء الأفكار والتعبير الذى اتسم به الأدب الصوفي فى القرون الأولى،فإنه جاء انعكاسا لأزمنة التدهور والذبول. يستخدم الكتاب الإشارات والمصطلحات النادرة للغاية بحيث لا يمكن العثور عليها فى المعاجم والقواميس. كما أن النحو يعانى واستخدام الجمل غير السليمة فى بنائها والتعبيرات المبتذلة السخيفة كثير ومتواتر. وهذا الأمر الأخير ليس شكلا من أشكال العجز والشيخوخة الأدبية، ولكنها الجهود الواعية من جانب الكتاب الصوفية للتواصل مع جمهور من أشباه الأميين عند مستوى متدن للغاية من القدرة على الاستيعاب. وغالبا ما كانت أساليبهم متأثرة بالاستخدام المحلي، وكانت تميل إلى الاختلاف من مكان إلى آخر.ومن نا حية أخرى، فإن الأدب غير الصوفي كان متحررا من التأثيرات المحلية والمتزمتة لأن المؤلفين، ومعظمهم من المحدثين، كانوا يخاطبون جماعة من المتعلمين.وهكذا فإن التعبير البديع جيد الصياغة كان يشكل فنا عند كتاب القرنين الثالث والرابع الهجريين. وعلى أية حال كان الكاتب الصوفي يستهزئ بمثل هذه الأساليب ووصم بنقص معاد للفكر فى الموهبة الأدبية.

وهناك اتفاق عام مع، هذا على، أنه لم يكن يفتقر إلى الذوق الأدبي. فهو الذى ارتقى بالموسيقى، مثلا، لكي تصير فنا، منتقيا فى ذلك أرقى التعبيرات فى علمه الإدراكي ومترجما

أسمى عاطفة فى كلمات رقيقة محملة بمعاني ثرية. فالحلاج، ومحيى الدين بن العربي، وعمر بن الفارض (ت٦٣٢هـ / ١٢٥١ م) قالوا هذا جميعا وقالوه بشكل جيد. ولم يكونوا أيضا عاجزين عن استخدام الأساليب الفلسفية. فقد كانت الكتابة بالنسبة لهم « أدب التأمل »، مغالاة فى المفاهيم الخلقية.. ولم تكن الكتابة بالنسبة لهم غاية فى حد ذاتها، وإنما كانت الوسط الذى يصوغون فيه تطلعات الروح ومجاهداتها وتوق الروح إلى صانعها، وتحقيق الكمال فى تحقيق وجود الله، والنقل النهائي للروح عندما تندمج فى الله.

وبشكل عام، كان أدبهم رائعا يقلده الناس الذين يقدرون الأدب على مدى القرون. وإذا لم يكن الكتاب المتصوفة قد تركوا تراثا آخر، فإن علماء اللغة العربية كانوا سيبقون زمنا طويلا يحملون فى أعناقهم دينا لهم بسبب أسلوب التعبير الخالى من التكلف الخانع المتذلل للنزعة التقليدية. ولم ينتهكوا فنهم لكي يمتدحوا العالي والقوي من البشر الفانين مثلما فعل الآخرون، وبوضعهم أمان الروح فوق أمان الجسد، كانوا بمثابة أمثلة للشجاعة والجسارة. كما أن روحهم الفاضلة والنبيلة رصعت الأدب العربي بالقيم الخلقية التي اتسمت بالتأمل فى التجربة الشخصية، وليس بأوامر المراسيم العبثية التى تصدر عن العلماء.

وبينما ترك الأسلوب الزائغ، والملغز، والرمزي، بصمته على الأدب العربي بشكل لافت للنظر تماما فى الكتابة الرسمية والمراسلات فى القرن التاسع عشر، فإن القارئ لا يزال مدينا للمؤلفين الصوفية لأنهم خلصوا اللغة من تقنيات القصة. فبالنسبة لهم، إذا كانت الكتابة الأدبية تفتقر إلى أساس أخلاقي، لا تكون لها شرعية فى السياق أو شرعية أدبية. وفى البداية ركزت كتاباتهم على مسائل نفعية – التدين، والنصيحة الحكيمة، والزجر – بينما كانوا يتلمسون العلاج لـ « أمراض القلب »؛ ولكن عندما صاروا منغمسين بشكل متزايد فى الحياة التأملية، اكتسبت كتاباتهم خواص مجردة سواء من حيث اختيار الموضوعات أو طرق التعبير.

وبصفة عامة، يمكن تمييز التأليف الصوفي على أنه واسع المجال يعكس الاتجاهات الأدبية السائدة، ولكنه متدثر برداء أكثر روحانية. واتساع جاذبيته نتيجة تنوع المعتقدات التى يمثلها أتباع المذاهب الصوفية. والفلاسفة، والأشاعرة، والمعتزلة، وعلماء الحديث، والشيعة، وجماعة ثقيلة من المتخصصين فى الأسرار اختاروا طريق التصوف، وقد لا يتوقع المرء من رجال على هذا القدر من التنوع فى التعليم والمعتقدات أن يمسحوا ما فى عقولهم تماما، وهم يتابعون مسارات

فكرية جديدة. وموضوع الحب، الذى يعتبر جزءا متمما مهما فى الاستطراد الأدبي الصوفي، لايمكن فصله عن مكونه الحسي، مهما كانت الصبغة المقدسة التى اكتساها فيما بعد. ذلك أن رابعة (ت ١٨٥هـ / ٨٠١ م)عنوان حب الله المنكر للذات، كانت مغنية وغانية قبل أن تتحول إلى زاهدة وتنقل ثراء تجاربها فى الحب إلى « المحبوب » [الله]. وابن الفارض « سلطان المحبين» انجذب بصفة خاصة إلى الجمال وسعى واعيا إلى أن يستقطر الجمال من بيئته حسبما عرضه فى شعره الأخاذ.

وهناك القليل مما يمكن أن نضعه تحت مصطلح الزهد أو الأدب الصوفي قبل العصر العباسي. ويعتبر الحسن البصري (ت ١١٠ هـ /٧٢٨ م) راندا بسبب دعوته الحكيمة والزجر. وقد ولد اتجاها يركز على مقالات قصيرة تقدم المشورة والنصيحة، التى كانت أخلاقية وإرشادية فى هدفها واقتبسها الجاحظ (ت ٢٥٥هـ / ٨٦٩ م)، وأبو الفرج الإصفهانى (ت ٣٥٦ هـ / ٩٦٧ م) وابن عساكر وغيره من كتاب التراجم والسير. وكان الزهد لا يزال الموضوع السائد فى القرن العباسي الأول، عندما كان النبي عليه الصلاة والسلام، والصحابة، والتابعون يستولون على اهتمامات المؤلفين. وأول التسجيلات للأقوال الأخلاقية التى تحمل نكهة صوفية متمايزة تظهر فى القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، فى البصرة. ويقول البعض إن هذا الاتجاه يظهر أولا مع جعفر، الإمام السادس، بتفسيره الصوفى للقرآن الكريم. ولكن فى الواقع كان ذو النون المصري (ت ٢٤٦ هـ / ٨٦١ م) أول من يطور كتابة صوفية متمايزة فى عالم الإسلام، وصك مصطلحات نشرها الصوفية الآخرون فى تاريخ لاحق.

وقد ألهم القرآن الكريم الكتابة الصوفية فى مزاعمها التلميحية إلى عهد خالد بين الله والإنسان، وإعادة التشريع الذى امتلأ به الصوفي بحماسة قصوى. وقد كتب المحاسبي تفسيرا للقرآن عنوانه «كتاب فهم معانى القرآن »؛ والترمذى (ت٢٧٩ هـ / ٨٨٢ م) خلاصة له تحت عنوان « تسهيل نظائر القرآن »؛ ومحيى الدين أبو عبد الله محمد بن علي بن العربي (ت ٦٣٨ هـ/ ١٢٤٠م) كتب تفسيرا مبهرا لا يفهمه سوى الخاصة بحق نجد فيه أوسع تكثيف ممكن فى سياق صوفي لكل طبقات النغم الكاملة لكل العقائد التوحيدية[1]. وتيسير عز الدين

---

(١) قارن ما سبق فى الفصل الرابع.

الدرينى (ت ٦٩٧ هـ / ١٢٩٧ م) قصيدة شعر تعليمية فى ثلاثة الآف بيت فى تفسير القرآن الكريم. وقد شغل السلمى (ت ٤١٢ هـ / ١٢٢١ م) نفسه بعلم التفسير نفسه فى كتابه « حقائق التفسير ».

وكانت بداية النثر الصوفي فى البصرة والكوفة ودمشق فى شكل مواعظ، وأقوال مأثورة وزواجر ضد الاتجاه المتزايد نحو الدنيا تحت حكم الأمويين. وكانت خطابات الحسن البصري عن الموضوع قد جمعت على أيدى معاصريه وتلاميذه ونشرت بعد وفاته بواسطة حامد الخزاعى (ت١٤٢ هـ /٧٥٩ م). ومراسلاته ومواعظه عن الشريعة والأخلاق والعقيدة بقيت حية فى كلمات الآخرين. وهو الكاتب النموذج عن كيف يمكن للفصاحة والفكر أن يوظفا فى التأمل بحيث تعكس الخير ونعمة الله.

ويصف الجاحظ مواعظه بأنها تحث على الوعي بأنها نافذة وبأنها أجمل ما فى العالم الإسلامي. وينسب إليه فضل توجيه الخليفة عمر بن العزيز (حكم من ٩٩- ١٠١ هـ / ٧١٧- ٧٢٠ م) تجاه حياة التقوى.وقد وجه خالد بن صفوان والأوزاعى (١٥٧ هـ / ٧٧٤ م) كذلك مراسلات ومواعظ إلى أمراء، وخلفاء، وقد حفظت عينات منها فى كتاب ابن قتيبة الموسوم « عيون الأخبار ».

ونمط الأدب الذى كان رائجا فى القرن الهجري الثانى، هو الذى يعبر عنه الآن بأسلوب «المقامات ». وكان مقيضا لهذا الأسلوب أن يزرع بشكل تام على يد الهمذانى (ت ٣٩٨ هـ / ١٠٠٧ م) والحريرى (ت ٥١٦ هـ / ١١٢٢ م) بفضل إشاعته بواسطة « ذو النون » المصري الذى استخدمه ليكون ميزة جيدة فى مراسلاته مع الخليفة المتوكل العباسي (حكم ٢٣٢ - ٢٤٧ هـ / ٨٤٧ - ٨٦١ م) وكذلك استخدمه التجيبى فى أقواله المأثورة الشبيهة بالقصص التى حفظها « كتاب ولاة مصر » لمحمد بن يوسف الكندى. وفى القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي أحرز هذا الاتجاه فى الأدب أشكالا أوسع وأعمق، واتجاهات وتعبيرات جديدة تتجلى على نحو أكثر وضوحا فى مدى أوسع من التآليف الصوفية.

أدب الأخلاق

اتخذت الكتب التى قصد بها التوجيه والإرشاد بالوعظ الأخلاقي شكل الوصايا والزواجر الموجزة، والروايات، والقصص القصيرة، والمشكلات، والموضوعات، وقضايا الفضيلة والأخلاقيات وأصول السلوك لتقدم موضوعا جاريا. إذ كانت «الوصايا» من بين أقدم الكتابات الصوفية. وكانت وصايا علي بن أبى طالب تلقى اعتزازا خاصا، وكان لها اتجاه ملحوظ للإثراء كما يبرهن «نهج البلاغة»[1]. والوصايا والزواجر الأخرى المشهورة هى وصايا وزواجر أبي يزيد البسطامي (ت ٢٦١ هـ /٨٧٤ م، أو ٢٦٤ هـ / ٨٧٨ م) والحلاج (أعدم سنة ٩٢٢ م). وقد ترك المحاسبي لنا كتابه الموسوم «نصيحة للطالبين». ولدينا أيضا أعمال آخرين مثل الروذباري (ت٣٦٩ هـ/ ٩٧٩م)، والسلمى، وأبى سعيد أحمد بن محمد بن زياد العرابي (ت٣٤١هـ/٩٥٢ م) فى كتابه «رسالة فى المواعظ والفوائد». وفى كتابه المعنون «كتاب الأمثال» الذى يركز على الأمثلة كما بينها القرآن الكريم والأحاديث النبوية، وكان الترمذي رائدا. وثمة كتاب راق يمزج بين المشورة الحكيمة، والأمثلة والأفعال هو كتاب «الحكم» لتاج الدين بن عطاء الله عباس السكندري (ت ٧٠٩ هـ / ١٣٠٩ م). والكتاب يسهل تتبعه نسبيا مع الأخذ فى الاعتبار أن أوصافه الزاهية وألوان المجاز فيه يمكن أن تحتمل تفسيرات عديدة. وهناك تشابك يكاد يكون متعمدا للأفكار مع تنويعة من المعانى المعجمية، ويبدو أنه كان يبتهج بإبراز الملامح النحوية، مثلما فى:

«كيف يمكن لشيء أن يحجب من أعطى لكل شيء شكله، والذى كان قد تجلى فى كل لشيء، بكل لشيء، وقبل كل لشيء، وهو مرئي أكثر من أي لشيء....»[2].

وعلى الجانب السلبي يعيب كتاب «الحكم» نقص المصطلحات البناءة؛ كما أن الترتيب الاعتباطي للموضوعات يجرده من التناغم والاستمرارية ولا يجعله متماسكا سوى إيقاعه المتسق.

وبالنظر إلى الروايات والسرديات القصيرة لدينا حديث معروف الكرخي (ت ٢٠٠هـ/ ٨١٥م) وأحاديث منصور بن عمار البصري، و «الفوائد والحكايات والأخبار» لأبى حاتم الأصم البلخي (٢٣٧ هـ / ٨٥١ م)، و كلمات من سهل التسترى و كلام من النوري (ت٢٩١هـ/٩٠٧م). وأخبار الحلاج جمعها تلاميذه وتمدنا بعينة لما يحويه موضوعه: أقوال، وأفعال ودعوات ومعلومات عن الشخص المعنى. ومرة أخرى لا يوجد منهج متسق اتبع فى ترتيب الكتاب، ولا أى ترتيب

(1) CHALUP, 305 .

(٢) الحكم، ١٢ - ١٣.

زمني للمادة في الشكل الذي تم تحريرها فيه. وتبدو المجموعة وكأنها جمعت من مصادر لا رابط بينها. وهناك كتاب مهم آخر في هذا المجال عنوانه « أخبار الصالحين» لعلي الهمذاني (ت ٤١٤ هـ / ١٠٢٣ م).

وكانت كتب المناقب تهدف بالمثل إلى الإرشاد بالأمثلة. وكانت في جوهرها تراجم شخصية للأولياء، وكان من بينها ما يلفت النظر مثل « كتاب ختم الولاية » للترمذي، و «مقامات الأولياء » للسلمي؛ وقد اعتمد محيي الدين بن العربي على كليهما في كتابه « محاضرات الأبرار » وكتب «ذو النون» « رسالة في ذكر مناقب الصالحين »، كما أن كتب أبي يزيد البسطامي من بين أكثر الكتب شعبية. وكل مؤسسي الطرق الصوفية تقريبا تركوا مثل هذه المؤلفات أو تم تكريمهم بها. وأمثال عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦٤ هـ / ١١٦٨ م) محفوظة في « الفتح الرباني » و «جلاء الخاطر »، على حين أن مخاطباته مجموعة في «فتوح الغيب». وكتاب « المفاخر العليّة» لأحمد العباد تتضمن حكمة وفضائل الشاذلي (ت ٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م). وثمة كتاب جامع هو «بهجة الأسرار» للشطنوفي (ت ٧١٣ هـ / ١٣١٣ م) الذي يركز على مقامات المؤسسين المصريين مثل أبو حسن على الشاذلي، والرفاعي والدسوقي والصباغ. وقد رأى عبد الوهاب الشعراني (ت٩٧٣ هـ / ١٥٦٣ م) أن من المناسب أن يركز على فضائله الخاصة في كتابه « لطائف المنن »، حيث يشير إلى التوازي في تجارب الأقطاب الصوفية الآخرين والكتب المؤثرة من هذا النوع التي كتبها مؤسسون من غير أصحاب الطرق الصوفية هي « مقامات أهل الحق » للتسترى، و « مناقب الأبرار » لتاج الإسلام المصلي (ت٥٥٢هـ / ١١٥٧ م) الذي كان من تلاميذ الغزالي.

و«المسائل والأجوبة » تتألف من وضع أسئلة افتراضية والإجابة عليها، وهو أسلوب استخدم أيضا لتوجيه التعليمات بالتركيز على الفروق بين الحق والباطل، والفضيلة والشر، المعصية والصواب. هذا النوع يتسم عادة بفطنة غير عادية يتم التعبير عنها في العبارات الجافة الخشنة، واللغة الرشيقة، والخيال الفائق مثل:

س: ماذا تقول عن التشاور مع الآخرين؟

ج: لا تؤمن به، إلا إذا كان مع رجل جدير بالثقة.

س: وماذا تقول عن بذل النصيحة؟

ج: اعتبر أولا ما إذا كانت كلماتك سوف تحفظ نفسك؛ فإذا كان ذلك، فإن إرشادك ملهم، وأنت سوف تكون موضع الاحترام والثقة[1].

كذلك خدمة المراسلات باعتبارها وسيطا لتوجيه النصيحة الحكيمة. ورسائل الجنيد (ت٢٩٧هـ/ ٩١٠م) تعد من أفضل الأمثلة على ذلك. فهى موجهة إلى الإخوة، وهى تعرض تقريبا جميع آرائه الصوفية والثيوصوفية. ويتسم أسلوبه بالشطط، والتجريد، والتعقيد، والضجر، وإن كان لا يخلو من التأثير.

وبما أن « الرسالة » ربما كانت الموضوع الأكثر شعبية لنشر الأفكار والتوجيه، فقد كانت تشكل الكتلة الأساسية فى النثر الصوفي. والواقع أن هذا التراث راسخ ومتأصل فى العلم اليهودى- المسيحي. فقد لجأ إليه الحواريون، كما الأتقياء من المسلمين وجدوا فيها وسيلة فعالة بشكل خاص لتلقين التلاميذ والرفاق بحكمتهم. وقد كان المحاسبي رائدا بكتابه « رسالة فى التصوف »؛ وقد ترك التسترى كتابا عن الحكم؛ كما أن ابن عباد الروندي لديه مجموعة من الرسائل فى كتابه « الرسائل الصغيرة »، ولكن « ذو النون » كان الأكثر براعة فى الرسالة:[*]

« يا أخي، اعلم أنه لا شرف يعلو على الإسلام، ولا كرم أعز من التقوى، ولا ذكاء أقوى من مخافة الله، ولا دواء أنجع من التوبة، ولا ثوب أنفع من الصحة الجيدة ولا حماية أكثر صلابة من الأمان ولا كنز أغنى من الرضا، ولا عاطفة أكثر إثراء من القناعة بالقوت. ولهذا فإن ذلك الذى يقنع بالحصول على إشباع رغباته قد نعم بالهدوء، لأن الطموح مفتاح الإرهاق وأداة المصاعب، والفطنة تستدعى الهجوم على الأخطاء؛ وكثير من الطموح مثل كذبة، والتطلع مثل وهم باطل، أمل يقود إلى الحرمان، ومكسب تنتج عنه الخسارة »[2].

السيرة

كانت السيرة أكثر أداة مناسبة لضرب الأمثلة بحياة وأعمال أولئك الذين كان تقليدهم

---

(١) نقلا عن عاصم الأنطاكي.

(*) هذه ترجمة للنص الإنجليزي وليست النص الذى كتبه ذو النون. (المترجم)

(٢) اقتبسها السراج فى كتابه « اللمع »، ٢٦٥.

مرغوبا. وثمة سيرة ذاتية مثيرة للغاية هى « بدء شأن الحكيم الترمذي »[1]. ولكن واحدة من الكلاسيكيات فى كل زمان هى سيرة أبى حامد الغزالي بعنوان «بداية الهداية » وكتابه «المنقذ من الضلال » سيرة ذاتية روحية على نفس درجة الأهمية، وربما يكون أحسن مصدر عن حياته. ففيه يزن ما فى صالح وما ضد الجماعات الأربع جميعا التى تناضل من أجل الحقيقة – المتكلمين، والفلاسفة، والسلطويين، والصوفية، ليختار طريق الصوفية. وبعد سنوات عشر من الانسحاب والبحث المتعمق عن حقيقة الوجود توصل الغزالى إلى استنتاج أن الحقيقي لا يمكن أن يحصل عليه بإدراك الحواس، ولكن بالكشف الحدسي. والحصول على الحقيقة من خلال الزهد أو الوسائل التجريبية موضح أكثر فى كتابه « عجائب القلب »[2].

والسير أو التراجم الشخصية كانت مستلهمة من أقطاب الطريق. فعند الجيلانى نجد السيرة التى كتبها الشطنوفى « بهجة الأسرار »، وهو كتاب مسهب وهو لسوء الحظ يضيف المزيد إلى غموض شخصيته بدلا من أن يظهرها. وعن سيرة أبى الحسن على الشاذلي وتلميذه أبى العباس المرسي هناك كتاب تاج الدين بن عطاء الله « لطائف المنن »، وكتاب محمد بن الصباغ « درر الأسرار » (الذى جمعه سنة ٧٢٠ هـ / ١٣٢٠ م تقريبًا). وعن سيرة أحمد الرفاعي (ت٥٧٨هـ/١١٨٢م) يوجد « ترياق المحبين » الذى كتبه تقي الدين الواسطي.

ويتجلى تعدد المواهب فى عدد كبير من الخلاصات الموجزة، لاسيما تلك التى تعود إلى القرنين الخامس والسادس للهجرة / الحادى عشر والثانى عشر للميلاد.

وكتاب « طبقات الصوفية » لعبد الواحد الورثانى (ت٣٧٢ هـ / ٩٨٢ م) كان المرجع الرئيسى للسلمي، كما كان كتاب أحمد النسوي الذى يحمل العنوان نفسه. وكتاب السلمي «طبقات الصوفية » أقدم مخطوط باق، نموذج لكتاب اللاحقين. وقد بني فى خمس «طبقات» تضم شيوخ الصوفية والعلماء، وتركز كل طبقة على عشرين فردا تقريبا من المعاصرين لبعضهم. وباختصار يركز المؤلف على الجوهر، وعلى أحسن ما يمثل حياة صاحب الترجمة وأقواله. والكتاب موجز عن عمد بحيث يضم مائة وخمس مادة فقط: والمادة مضغوطة، والإسناد مختصر، والأسلوب سهل واضح، ومتدفق، ولكن مع لمسة من أدب المقامة. وبسبب السمات الأساسية لهذا الكتاب،

---

(١) طبعة عمر يحيى فى: المشرق، ٥٥، ١٨٦١ م، ٢٤٥-٢٧٦.

(٢) عجائب القلب، جـ ٣، شرح عجائب القلب، القاهرة، بدون تاريخ.

فربما لا يمكن أن يجاريه سوى كتاب يحمل عنوانا مماثلا كتبه عبد الله الأنصاري (ت٤١٢ هـ / ١٠٢٢ م) .

والكتاب البارز فى هذه الفئة هو« حلية الأولياء » الذى ألفه أبو نعيم الأصفهانى (ت٤٣٠هـ/١٠٣٨م) وهذا الكتاب الذى يضم منتخبات من التراجم يبلغ عددها ٦٨٩ ترجمة يقع فى عشرة مجلدات، مثال طيب على التأليف بطريقة الرواية، ويبدأ بالنبي عليه الصلاة والسلام وزوجاته وبناته، ويبدو أن المعايير الرئيسية للاختيار هى التقوى، والنقاء، والتدين، مع التركيز على الإعجاز أيضا. وهو نسبيا كتاب كئيب، يفتقر إلى المرح والحيوية، بيد أن اهتمام المؤلف الرئيسي منصب على تشجيع البر والتقوى، وليس التسلية. فكل أهل التقوى سواء كانوا من الصوفية أم لا، يوليهم الاهتمام. وعلى النقيض من كتاب السلمي، يفتقر كتاب أبو نعيم إلى الاتساق كما أنه غير متساو فى تخصيص المساحات، إذ تستغرق أطول مادة ١٤٢ صفحة على حين، تشغل أقصر مادة أقل من صفحة واحدة. وهناك أيضا نقص لافت للنظر فى الانسجام الداخلي فى التناول. ويميل السرد إلى التقطيع وهو غير متواصل فى بعض الأحيان. والمجلد الأخير وحده يأخذ ثلث المجموع تقريبا. ويحتوى كتاب « ختم الولاية »، إلى جانب ترجمته الخاصة، السرية الروحية للصوفية الأوائل. وفى هذا العمل الخلاب يجادل المؤلف فى قضية خاتم الأولياء مثلما يناقش الآخرون مسألة خاتم الأنبياء. وإذ تأثر محيى الدين بن العربي بمجادلاته فقد طورها أبعد من ذلك، مضيفا إليها لونه وبصمته الخاصة.

وهناك كتاب ممتع ومهم فى هذا الاتجاه هو كتاب فريد الدين العطار الموسوم (ت قبل سنة ٦٢٧ هـ / ١٢٣٠ م) « تذكرة الأولياء »، الذى يتضمن كما هائلا من المعلومات تم طرحها بطريقة شيقة ومسلية. وربما يكون قد تم تجميعه فى حياة المؤلف، وهو يمثل تأليفا لمواد مأخوذة من مؤلفات شعبية أو معروفة قليلا ترجع إلى فترات سابقة. وفى التركيز على « الأولياء » كان يسعى إلى تقوية العزم الروحاني ويعلى من التطلع ويدمر غرور النفس.لأنه حسبما يقول الجنيد: « أقوالهم أحد جيوش الله العظيم »[1] . وكما قال النبي عليه الصلاة والسلام قبله ما يعنى

---

(١) اقتبسه العطار فى ترجمة.

Muslim Saints and Mystics,11 .

أن الرحمة تتنزل عندما يذكر الأتقياء. وثمة زعم بأن تفسيرات الأولياء تخدم فى تفسير القرآن الكريم والحديث النبوي، وتحث الناس على احتقار الدنيا، والتدبر فى الحياة الآخرة، وحب الله وإعداد أنفسهم للنهاية.

أدب التبجيل

لقيت عادة تبجيل الأولياء تعزيزا مبكرا فى كتاب الترمذي « ختم الولاية ». وهو ينعكس بقوة فى أدب الطرق الصوفية حيث البؤرة هو الشيخ وترتبط به البركة، إذا كان حيا وبقبره إذا كان قد توفى. وهذا أيضا أساس أدب الزيارات والمعجزات. وما يسمى معجزات قد بنيت لتكون برهانا على قامة القطب الصوفي وطريقة التمييز بين الولي والدجال. ويضع عفيف الدين اليافعي (ت ٧٦٨ هـ /١٣٦٧ م) تأكيدا كبيرا على « الكرامات » فى كتابه الموسوم « روض الرياحين فى الصالحين »، حيث يفضح النقص فى الحجية والمصداقية وهو ما يشير بمعنى ما إلى حقيقة الكتابات الصوفية فى فترات التدهور.

ونحن نشهد بصورة متلازمة أيضا موضوعا فى الأدب صمم ليناسب التنجيم الذى يشبه العلم الزائف، والعرافة والسحر، ولا يدعى فقط أنه يميط اللثام عن أسرار العالم الخفي، ولكن للسيطرة عليهم كذلك. وكان أحمد البوني (ت ٦٢٣ هـ / أول من ركز على العرافة بطريقة منظمة وعلى التنجيم والأدعية السحرية.وكانت الطرق الصوفية بالفعل تؤكد على قوة كلمة الله، ومئات من المقالات عملت على بيان فضائل وخصائص أسماء الله الحسنى. والمقالة التى كتبها أبو القاسم عبد الوهاب القشيري بعنوان « التحبير » مقالة عن أسماء الله الحسنى. وقد سعى آخرون إلى كشف السر الكامن فى البسملة، والآيات القرآنية مثل: « اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ » (سورة البقرة: آية ٥٥) والسور القرآنية مثل سورة يس. و «حزب البحر » لأبى الحسن علي الشاذلي، و« دلائل الخيرات » للجارولى تعطى أسماء الله الحسنى والأيات القرآنية والسور خصائص سحرية وتؤكد على قوة الرمزية فى الكلمات. وكتاب « ألواح العمادية » لشهاب الدين يحيى السهروردى المقتول (أعدم سنة ٥٨٧ هـ / ١١٩١ م) يتناول الصفات المطلقة والمقدسة فى سياق الحديث عن دلالاتها.

المؤلفات الرئيسية الإشارة هى أكثر موضوع متطور من موضوعات الأدب الصوفي، لأنها تضم مجالا كاملا من المعتقدات والتعاليم. وبما أن القصد كان فى الأصل شرح النظريات الصوفية والدفاع عنها، فإن النغمة الاعتذارية واضحة جلية لأن المؤلفين سعوا إلى إظهار الاتساق بين التعاليم والمذهب السني. وهناك كتاب رائد كبير تمت كتابته بطريقة صحيحة هو « الرعاية لحقوق الله » للمحاسبي وكتاب « قوت القلوب » لأبى طالب المكي (ت ٣٨٦ هـ / ٩٩٦م) كتاب فارق مبكر يعتمد عليه الغزالي كثيرا فى كتابه « إحياء علوم الدين ». وكتاب أبى نصر عبد الله بن علي السراج (ت ٣٧٨ هـ / ٩٨٨ م) كتاب له أبعاد الكتاب الدراسي لأنه يعالج بالتفصيل المدى الكامل للمعتقدات والملاحظات الأساسية الصوفية فى أسلوب بسيط صريح وكاشف. وفصاحة الحجويري (توفى تقريبا فيما بين ٤٦٥ -٤٦٩هـ / ١١٦٩ - ١١٧٣ م) فى نصه عن الإشارات الذى يحمل عنوان «كشف المحجوب » (الذى كتب بالفارسية أولا) تتجلى على النحو التالى:

« اعلم أننى وجدت الكون هو ضريح الأسرار المقدسة؛ لأن الله ائتمن على نفسه الأشياء المخلوقة، و فيما هو موجود خبأ نفسه فالمواد، والحوادث، والعناصر والأجسام، والأشكال، والأمزجة كلها أقنعة لهذه الأسرار »[1].

والكتاب الذى يعتبر بصفة عامة بمثابة كتاب الصوفية المقدس هو كتاب « الرسالة القشيرية » لأبى القاسم عبد الكريم القشيري (ت ٤٦٥ هـ / ١٠٧٢ م). وربما يكون أفضل مخطوط باق لخلاصة وافية فى كل تاريخ الصوفية طوال فترة تطورها الكلاسيكية. فالعنوان الذى لا يمثل مداه، يحافظ على شكله الأصلي: سلسلة من الرسائل إلى التلاميذ فى مختلف الأقاليم، يمدهم بمعلومات مضبوطة عن مكانة الصوفية داخل إطار الدين الإسلامي. وإذ يقدم المادة المستمدة من مناقب الشيوخ، فإنه وضع فى طراز بحيث يركز على جميع جوانب الفكر الفلسفي الصوفي. والغرض هو أن يضفى مجدا جديدا على المذاهب التى كانت قد سقطت أكثر من كونها قد عفا عليها الزمن أيام القشيري. والتطلع السامى للصوفي يتم تلخيصه كأحسن ما يكون فى ملاحظته: «الخادم مثل جسد فى يدي الله مغموس فى أعماق محيط الوحدانية، وقد مر بعيدًا

(1) Cited by Smith, Readings, 55.

عن النفس وعن مخالب الأشياء المخلوقة، بحيث يعود الخادم في النهاية إلى ما كان عليه من قبل أن يبدأ »[1]. وتكمن القيمة الإضافية للمؤلف في معرفته بالفقه، ومهارته العالية في فن الخط وقدر ملحوظ من العلم الغزير في المسائل الأدبية[2].

وهناك كتاب أسبق منه في المجال نفسه، على الرغم من أنه موجز، هو كتاب « التعرف لمذهب أهل التصوف » للكلاباذي (٣٨٠ أو ٣٨٤ هـ / ٩٩٠ أو ٩٩٤ م). وقد كان موضوعا لكثير من التعليقات في القرن التالي ، بحيث صار الكتاب مرجعا للتدرب على التصوف بسبب تقديمه الموجز للمذاهب الصوفية. وهناك كتاب لاحق، ولكنه شامل بالقدر نفسه، هو « عوارف المعارف » لشهاب الدين عمر السهروردي (ت ٦٣٢ هـ / ١٢٣٤ م) وهو يشبه كتاب إحياء علوم الدين في مجاله، وإن كان مصغرا.

هذه الكتب الكبيرة في التصوف كانت وريثة لأرقى التقاليد الأدبية، ذلك أن كتابة النثر كانت في ذلك الحين قد وصلت إلى آخر مدى في التطور من حيث التقنية والأسلوب، والنضج والتعبير، والتنوع والتألق والخيال. وتم تحديد الأهداف بوضوح وبشكل كامل، وقررت بصدق وجسارة، وكان هناك إحساس قوي بتأثيرها . ولأن الكتاب الصوفية تعاملوا مع العلماء بشجاعة فإنهم تبنوا أساليبهم المدرسية كذلك. وينعكس نثرهم بوضوح في نزوات أسلوبية مثل الاعتماد الكثيف على التشبيه البلاغي، والأقوال المأثورة، والقصص الرمزية والتصوير الرقيق والخيال.

أدب السلوك

يتجسد أدب السلوك بشكل بارز في كل مرحلة وكل خطوة على الطريق - من الاستعداد إلى السلوك في الطريق، حتى الوصول. وهناك جوانب أخرى من الأدب العربي تكاد تكشف عدم وجود اهتمام متساو بالتفاصيل الثانوية الصغيرة التي تبدو وكأنها تستوعب اهتمام الصوفية. وهناك مقالات على كل جانب من جوانب سلوك الصوفية في كل الظروف تقريبا. ومثل هذه المؤلفات عليها كثير جدا من الأدلة في أثناء مرحلة تنظيم الحركة عندما كان المبتدئون في حاجة إلى

---

(1) Ibid.

(2) Huart , Arabic Literature, 271 - 2.

الإرشاد والتوجيه الواعي. وإذ كانوا فى معظمهم منسحبين ومتمركزين حول ذواتهم، لم يكن هناك طلب على النساك الأوائل للمشاركة فى تجاربهم أو شرح ما يجلبه الكمال الروحي.

ولدينا مقالة محددة عنوانها « آداب النفوس » للمحاسبي، و «دواء القلوب » لعاصم الأنطاكي، و« كتاب المريدين » لأبى زكريا يحيى بن معاذ الرازي (ت ٢٥٨ هـ / ٨٧٢ م)، و«كتاب أدب النفس » للترمذي، و « أدب الفقير » للروذباري، ومقالة عن آداب الصلاة كتبها الخراز (ت ٢٨٦ هـ / ٨٩٩ م) ومراسلة صغيرة بين ذى النون والجنيد.

وتظهر الكتب الأكثر توسعا عن موضوع آداب السلوك بالتزامن مع تقوية الطرق الصوفية ومع الحاجة إلى كتب لتدريب المستجدين ولإرشاد الشيوخ. والكتاب الأشمل هو كتاب السلمي المعنون « جوامع أدب الصوفية »، ويضم عددا من المقالات المنفصلة عن آداب السلوك. وقد ترك لنا الحسين الوزان، أحد المعاصرين، « كتاب أدب المريد » ويعتبر كتاب « آداب المريدين» لضياء الدين عبد القاهر السهروردي (ت ٥٦٣ هـ / ١١٦٨ م) من الكتب الفارقة. وكتاب «الغنية» للجيلانى مؤلف بناء على طلب الزملاء والمريدين، عبارة عن كتاب تعليمي كامل ومقالة كاملة عن التصوف أيضا ويفصل قواعد السلوك فى حياة الفضيلة، وآداب السلوك المطلوبة لكل مرحلة فى حياة الصوفية. وكان واحدا من أوائل الذين أكدوا على الالتزام بآداب السلوك الصارمة والمناسبة حيثما وحينما يتطلب الأمر.

والأسلوب سردي فى أساسه يتسم بالوضوح. ومع هذا يبدو أن بعض المقالات تحبذ الاقتباس غير المباشر من القرآن والحديث ليساندها. وبين الفينة والفينة هناك لمسة من المرح والفكاهة، بمثابة تعويض بسيط عن موضوع جاد:

«إنه ينبغى على المبتدئ ألا يتحدث إطلاقا سوى بإرادة شيخه إذا كان حاضرا بجسده؛ فإذا كان غائبا فيجب عليه عندئذ أن يسعى للحصول على إذن من خلال قلبه إذا كان له أن يتقدم فى الحصول على حقيقة ربه »[1].

وثمة اهتمام مباشر بالصدق والسداد فى مؤلف الخراز « كتاب الصدق ». ويؤكد كتاب القشيري «ترتيب السلوك» على أنه يجب مراعاة آداب السلوك على امتداد طريق الصوفي،

---

(١) نقله الشعرانى، على عهدة الدسوقي، فى كتابه، طبقات، ١٦٥.

وكذلك يفعل كتاب « أدب السلوك » الذى كتبه مؤلف أندلسي مجهول كان يقيم فى دمشق زمن صلاح الدين الأيوبي. وينتمى كتاب السلمي الذى يحمل عنوان « سلوك العارفين » إلى الفئة نفسها ، وكذلك ينتمى إلى الفئة نفسها من بعض الوجوه كتاب « منازل السائرين » الذى كتب بالنثر المسجوع.

أدب المخاطبة الإلهية

يتضمن هذا النوع الصلاة، والدعاء ، والنوافل. وقد حدد النبي عليه الصلاة والسلام بالحديث المنسوب إليه ومعناه أن لا شيء أحب إلى الله من الدعاء. وهكذا انتزع الدعاء الكثير من الاهتمام الأدبي مع آدابه الخاصة به. وقد صار على زين العابدين، حفيد علي بن أبى طالب، مركز المزيد من أدب الدعاء، الذى كتب بصورة رشيقة بالذهب لكي تركز على القوة الكاملة لكلماته. وثمة سرية معتبرة للأسرار الروحانية الباطنية، تخاطب العامة بشكل مقنع فى نغمة واحدة وتخاطب النخبة أيضا بنغمة أخرى مساوية. وقد رفع المعجبون الشيعة من شأن زين العابدين إلى المرتبة الأسمى فى التجسيد الروحاني.

وقد امتاز محمد النفري (٣٥٠ هـ / ٩٦١ م) فى أدب المناجاة فى مؤلفه « كتاب المخاطبة » و« كتاب المواقف ». وأسلوب الرؤية الذى استخدمه فى هذين المؤلفين ربما يعكس استمرارية تراث أبى يزيد فى المخاطبة المباشرة مع الذات الإلهية، مثل:

« وأرى الخوف وقد هيمن على الرجاء، وأرى الثروات تتحول إلى نار والتشبث بها ينتهى إلى النار؛ ورأيت الفقر خصما يقدم البراهين؛ ورأيت كل شيء، ولا شيء له سلطان على أي شيء آخر، ورأيت هذه الدنيا وهما وضلالا ، ورأيت السموات خدعة »[1].

وكان الشاذلى مؤثرا بالقدر نفسه فيما يتعلق بصلوات النوافل المعروفة باسم « الأوراد » و« الأذكار ». وكان صاحب موهبة فريدة فى هذه المنطقة، وكتاباه « حزب البحر » و « حزب البر »، مثالان جيدان. وفى الكتاب الأخير حتى الكلمات تبدو ذات خصائص سحرية. وقيل إن الصياغات قد توصلت إليه بواسطة النبي عليه الصلاة والسلام، وقد أثرت للغاية فى الرحالة ابن بطوطة لدرجة أنه أدخلها بالحرف تقريبا فى كتابه « تحفة النظار ». وهي تتألف أساسا من خليط من الآيات القرآنية والأدعية الشخصية والعبارات الدينية المتوقدة، مثل:

---

(1) Cited by Arberry , Sufism,64 .

«يارب، افتح قلبي بنورك وبرحمتك امنحني القوة لكي أكون مطيعا لك، احمني من عصيانك؛ امنحني القوة لمعرفتك؛ وبقوتك وعلمك اجعل قوتي وعلمي بلا ضرورة؛ وبإرادتك حررني من إرادتي؛ ومن خلال صفاتك خلصني من صفاتي... لأنك أنت القدير على كل شيء»[1].

أما الأوراد التي كانت تختلف فقط في وقت تلاوتها، فكانت تشكل موضوعا فيه وفرة، لأن السادة والمرشدين فصلوها لكل مبتدئ حسب قدرته على تطبيقها. وهي موجودة في كل كتب التعاليم الصوفية تقريبا. ومعها الوصايا والمناقب. وعلى وجه التحديد ربما تعمل الإحالات إلى الفيوضات الربانية، كتاب الطريقة القادرية؛ وكتاب « المفاخر العلية » الخاص بالطريقة الشاذلية، وكتاب الطريقة التيجانية المسمى « السر الأبهر ». وهناك كتاب لا ينتمي لطريقة من الطرق الصوفية هو كتاب الجنيد الموسوم « كتاب دواء الأرواح ».

القصة الرمزية

وقد ألهم أبو يزيد عددا من المقالات بمبالغاته (الشطحيات) التي نقلت في كتاب السراج المسمى « اللمع »، وأيضا في كتاب الجيلاني « شرح شطحيات أبي يزيد ». وأبو يزيد مسئول أيضا عن تقديم القصة الرمزية في الأدب الصوفي بتبني معراج النبي - صلى الله عليه وسلم - لشرح رحلته إلى الله. وقد نتج عن الإغواء بمتابعة هذا الموضوع القليل من القطع الممتازة مثل كتاب جعفر الميرغني « قصة المعراج ».

وضع الموضوعات الصوفية في قصص رمزية لوحظ للمرة الأولى في « قصيدة الطير » لابن سينا. كان هذ الأسلوب في التعبير طريقة مناسبة لنقل المجادلات الخلافية بالحد الأدنى من الصدى. وقد تناول الغزالي المنهج في مقالة غير مشهورة بالعنوان نفسه يصر بعض الباحثين على أنها من تأليف أخيه أحمد. وهذه بدورها قدمت النموذج لكتاب العطار « منطق الطير » (اكتمل في سنة ٥٧٣ هـ /١١٧٨ م). وموضوع كتاب ابن سينا هو حبس الروح في هذه الدنيا. وفي كتاب العطار تُشبَّه الروح بطير حبيس في قفص، والطريق كله يقدم بواسطة طيرانه فوق وديان مرهقة.

وقد تعزز المزيد من تطور القصة الرمزية المرتبط بالأمثلة على يدي شهاب الدين يحيى

---

(١) نقله محمد الخميري في كتابه « درة الأسرار »، ٦١.

السهروردى المقتول، الذى كان ذات مرة فيلسوفا قويا ثم تحول إلى صوفي، وكانت مواهبه فى كل من المجالين قد غذت قوى التخيل عنده. وأساطيره الجميلة ترجع إلى أفلاطون عن طريق ابن سينا، الذى أعاد صياغة قصيدته فى أسطورة مؤثرة وتصويرية ترمز إلى المفاهيم الأفلاطونية الحديثة عن نزول الروح فى الجسد، والتى كانت مقبولة بالفعل من جانب الصوفية الآخرين باعتبارها تصويرًا مجازيًا مسبقًا للمفهوم القرآني عن العهد الأزلي. واستخدام الحيوانات والطيور للرمز إلى الظواهر ليست جديدة؛ وأول كتاب يمثل هذا الأسلوب هو كتاب « كليلة ودمنة ».

أدب الطريقة

هناك موضوعات أخرى تم تناولها بشكل موسع وعلى نحو خاص فى كل مجالات المجاهدة الصوفية فى الأدب الصوفي. وقد عولجت المثل العليا والتنازل والفقر، والتقشف وإنكار الذات بصورة مطولة، شأنها شأن الممارسات الروحية، ومراحل الطريقة ووضعياتها، ونضالات الروح وإنجازاتها والتجربة النهائية فى المعرفة والاتحاد. وكان المحاسبي رائدا فى الكتب التى تتناول الموضوع مثلما فعل محمد السمار (ت-٢٦٠ هـ / ٨٧٣ م)فى مؤلفه «كتاب فى ذم الدنيا» وأبو سعد محمد بن زياد العرابي فى « كتاب فى معنى الزهد » و « طبقات النساك ». وعن التقوى، والتبجيل، والخوف كتاب المحاسبي « المكاسب والورع »؛ وعن الصبر، والرضى كتاب الترمذى « رسالة... فى الشكر والصبر »؛ وعن النية كتابه « مسائل فى النية »، وفى عيوب الذات ومعالجتها، كتاب أحمد البرنسي (ت ٨٩٩ هـ / ١٤٩٣ م) المعنون « الأنس فى شرح عيوب النفس »، وكتب السلمي «عيوب النفس ومداواتها »، وكتاب «دواء الأرواح» لمؤلف مجهول[1]. وعن القلب ودوره باعتباره موطن المعرفة، هناك كتاب « مقامات القلوب » للنوري، وكتب الترمذي « صفات القلوب » وكتابه المهم « بيان الفرق بين الصدر والقلب... »؛ وعن تشخيص أسرار وتمرين الروح كتاب الجنيد « السر فى أنفاس الصوفية»، وكتاب الترمذى «أعضاء النفس» وكتاب « رياضة النفس »؛ وعن الحالات كتاب المحاسبي المسمى « التوهم بكشف الأحوال » وكتاب السلمي « بيان أحوال الصوفية ».

وكانت هناك كثرة بالمثل فى المقالات والكتب الكاملة عن الكشوف الروحية النهائية. فهناك « كتاب المشاهدة » لعمرو المكى (ت ٢٩٧ هـ / ٩٠٩ م)، و «كتاب رؤية الله » لأحمد بن

---

(1)Ed.and trans.A.J. Arberry, «The Book of Cure of Souls», Journal of the Royal Asiatic Society,1937,219-31.

محمد العرابي عن المعرفة كتاب « شرح المعرفة » لمؤلف مجهول، وكتاب « بستان المعرفة »، وهو تكثيف لآراء الحلاج. ولدينا عن البهجة « كتاب الوجد » لأحمد بن محمد العرابي بين كتب أخرى.

وموضوعات (التوحيد) و(وحدة الوجود) اجتذبت الكثير من الكتابات. فهناك « كتاب التوحيد » للترمذي، وكتاب ابن سينا المعنون « الإشارات والتنبيهات »، الذى يعكس آراءه وآراء الآخرين عن وحدة الوجود كله، بمعنى أنه لا يوجد خالق ولا مخلوق، لا خادم أو سيد، وإنما وجود واحد: هو الله. والكثرة التى يمثلها العالم الخارجي الذى تدركه الحواس إنما تعكس ببساطة جوانب مختلفة للواحد. هذا هو الموضوع الذى استغله محيى الدين بن العربي.

والنثر الصوفي فى القرن الرابع الهجري / يعكس بقوة موضوعين: بعد أن كانت الأرض قد مهدت بكتاب الجنيد عن «التوحيد ». ووفرة المصطلحات الفنية المتصلة بالموضوع - التأكيد المتزايد على الرمزية والتلميح، والتلاعب بالكلمات، والزيادة فى التعبيرات المتحذلقة - لم توضح فقط الاهتمام المتنامى بمثل هذه الموضوعات، وإنما أيضا كانت له النتيجة التعسة التى تمثلت فى عدم التأكيد على الجوانب الفنية. ولم يحدث حتى القرن السادس الهجري / الثانى عشر الميلادى أن حدثت العودة الواعية إلى التقييم الواعى للبحث الصوفى عن الإدراك الإلهي، وإلى التقييم الفني، بدون التفريط فى التدفق الفني للمعنى، ووضوح الغرض، والعاطفية وحرية الوعي. فالأساليب مباشرة صريحة وطرق التعبير راسخة. وحتى القصص الرمزية تقدم فى أشكال واقعية، كما أن تشخيص المادة خال نسبيا من التصنع والتكلف. والمؤلفون عموما أكثر حرصا فى اختيار وتوظيف المصطلحات التى لها رنة عالمية ويمكن أن تثير العاطفة فى القلب. والمصطلحات الصوفية على نحو خاص تستخدم بكثرة أكثر، ولكن حيوية التعبير ليست ضعيفة كما أن التناول التحليلي للموضوع ليس كذلك.

أدب الاعتذار

هذا الموضوع كان يهتم بالجدارة النسبية للطريقة الصوفية فى مواجهة الشريعة. وقد ميز السلمي فى كتابه « الفرق بين العلم والشريعة و الحقيقة »؛ وأسهب الخراز عن الموضوع فى كتابه «الكشف والبيان»، مثلما فعل أبو بكر محمد بن عمر الوراق (ـ ٢٨٠ هـ / ٨٩٣م) فى «العالم والمعلم». وكانت المبارزة تمضى فى طريقها قبل أن يكتب الغزالي « ميزان الاعتدال » و « كيمياء السعادة » حيث إنه بطريقة منظمة ومنهجية عمل على نسبة إضعاف العقيدة إلى التصريحات

الخيالية للعقلانيين. وقد جابههم الترمذي في كتابه « الرد على الرافضة »[1] كما فعل السلمى في كتابه الموسوم « الرد على أهل الكلام ». وكان كتاب « ذم الكلام » من تأليف الهروى (ت ٤٨٢ هـ /١٠٨٩ م) محاولة لمواجهة الفروض المنطقية لعلم الكلام المذهبي والبحثي. وعندما انتقد ابن الجوزي (ت ١٩٧ هـ / ١٢٠٠ م) ممارسات الصوفية في كتابه المسمى « تلبيس إبليس »، قام عز الدين المقدسى (ت ٦٧٨ هـ / ١٢٧٩ م) بمعارضته بكتابه « تفليس إبليس »، بل إنه قلد أسلوب كتاب التلبيس.

وتتمثل كتب التبريرات والدفاع ذات الطابع الشخصي خير تمثيل بكتاب « شوكة الغريب » الذى كتبه عين القضاة عبد الله بن الهمذاني. وفيه يجادل بفصاحة وبشكل مؤثر أن كل قسم من المعرفة له مصطلحاته المتفق عليها بصورة تبادلية، ومعناه المعلوم فقط لمن يلتزمون وقد ولّد اللجوء إلى استخدام المصطلحات كيانا من الأدب الذى قام ماسينيون بعملية مسح له حتى القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي في دراسته Essaie lexique ، وكان المحاسبي من بين أوائل الذين شغلوا أنفسهم بمصطلحات مثل: معرفة، يقين، خوف، تقوى... وما إلى ذلك. وفي كل من « كتاب الفروق ومعنى الترادف » و « كتاب العلوم » يصل الترمذى بين الاشتقاقات المعجمية والاستخدامات. أما الكلاباذى والقشيري فقد كتبا أيضا مقالات مختصرة عن الموضوع. ومحيى الدين بن العربى وضع كتابه الموجز، ولكنه يحظى بشعبية كبيرة « الاصطلاحات » للتهدئة من انتقادات العلماء. وقد حاول كتاب « حل الرموز » الذى كتبه المقدسي بالمثل أن يشرح الإشارات والرموز التى يستخدمها الصوفية.

وثمة أنماط بعينها من المراسلات كانت تستخدم للتمويه على التفسيرات الشخصية في النقاط العقيدية والعملية،أسرار الطريق، وأحيانا أعمق معنى خفي مرتبط بالتجارب الروحية والنفسية. ومع أن هذه الرسائل ملغزة ورمزية، مربكة للعين غير المدربة، فإنها كانت ما زالت تطرح فى لغة رشيقة للغاية، وإن لم تكن تقدم دائما بأسلوب « المقامة »، كما استخدمت في التهانى أو التعازى المتعلقة بالمسائل الدنيوية، أو الاجتماعية أو العائلية، وقد عكس الصوفية فيما بعد ما يدل على قراءاتهم الواسعة، ولم يكونوا ينفرون من خلط العربية بالفارسية، والتركية

---

(1) Ed. A.S.Furat, Sarkiyat Mecmuasi,VI,1966, 73-64.

بالفارسية. وكان يمكن استخدام السريانية بل وحتى الكردية في متتاليات مستقرة توبيخا لأنصار اللغة النقية أو لإثارة الوتر الغناني [في أذكارهم]. وبوضع الصوت أو الحروف الأبجدية في نماذج، كانوا يتجهون إلى ترسم خطى الأساليب السحرية وأساليب قراءة الطالع.

أسلوب القصص

وبصفة خاصة كانت الموضوعات المهتمة بـ «القصص »، التي اتخذت عادة شكل رؤية، أو معجزة، أو حدث غير عادي، سواء كان لها أساس من الواقع أم لا، قد أفضت إلى تطور هذا الأسلوب. وكان فن القصص من أوائل أشكال النثر الصوفي. وعلى الرغم من أنه غالبا ما كان وهميا، فإن قوة الخيال وخصوبته تركت بصمتها على التعبير الأدبي. وكانت الأمثال، والأقوال الحكيمة، والمأثورات، تحظى بشعبية في القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي. وقبل ذلك كان التجيبي منشد مصر قد تميز في مواءمة المادة القرآنية لكي يوظفها بالشكل الذى يناسب اهتمامات مستمعيه. وقد خدمت القصص في التوجيه الأخلاقي والإرشاد، وكان ذو «النون المصرى» رائدا في هذا التحول، بالنظر إلى تعدد مواهبه في الأساليب النثرية. وقد نقلته كتابته من التأليف الكيميائي والكتب الدينية المزيفة السرية إلى الأمثال والحكايات. فقد كان مجددا لا يعرف الخوف؛ إذ كان، مثلا، أول من استخدم موضوع الحب ومفهوم المعرفة الغنوصية دونما تردد. ومن الناحية الأسلوبية، كان هوالذى أرسى سابقة « الفخامة الشعرية جملة ». وقد كان استخدامه القصة الرمزية، وكثرة لجوئه إلى المجاز لإخفاء صلابة رسائله أو التعبير عن القيم شديدة العاطفية، سببا في جعل الأتقياء يشكون في أنه من أتباع مذهب اللذة سرا.

ولكن من وجهة نظر فنية وأسلوبية، استمرت القصص في اكتساب المزيد من التعقيد في القرن التالي بعد «ذو النون»، مع التأكيد على سهولة التعبير ووضوحه، والأوصاف المبدعة، وتجسيد المنطقي في الشخصي. وغالبا ما كانت سعة العلم والانتقائية في استخدام المصطلحات مصحوبة بالصراحة والاستقامة. وفي القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي كان الأسلوب الفني قد استغل لإضفاء المصداقية على القصص الخرافية والمعجزات، مع أثر جانبي واحد كان فيه العزاء: أن المرح آنذاك لعب دورا أكبر في، الأدب الإرشادي على نحو ما تشهد به « حكايات الصوفية » لأبي بكر محمد بن شاذان الرازى (ت٣٧٦ هـ /٩٨٦ م).

موضوع الحب

الحب هو الموضوع الوحيد الذى استهلك روح الصوفى الحقيقية وتطلعه. فقد كان هو البداية والنهاية التى يجاهد الصوفية من أجلها على حد تعبير النوري « الحب هو إماطة القناع والكشف عن المخبوء عن عيون الناس »[1]. وكان الذين اتبعوا التصوف قد عرفوا الحب وقدروه وقدروا جماله، وهو الحب الذى حولوه آنذاك إلى الذات الإلهية . وفى الأزمنة القديمة عندما كان الحب مستهجنا، كان يمكن للحب أن يشحذ إحساس الشوق للمحبوب، وكان تعذر الوصول إليه يمكن أن يؤدى إلى حالات من التبتل والطهارة، والشوق والرغبة العارمة. وقد تحولت هذه المشاعر ببساطة نحو الله فى السياق الصوفي. وثمة إدراك للجمال، قدره الله سبحانه والنبي عليه الصلاة والسلام، كان بمثابة الوقود الذى يولد نبضات الحب. فالإعجاب بالحب وتقديره يضفى النعمة على كثير من الأدب الصوفي.

وتحويل عاطفة الحب من البشر إلى الله واضح فى كتاب النفرى عن « المحبة » فى شكل أقوال جمعها الآخرون. وهناك العديد من الحكايات منسوبة إلى ذى النون تذكرنا جزئيا بقصص الحب الكلاسيكية مثل قيس وليلى، فيما عدا أن قيسًا هنا يهيم حبا وشوقا إلى الله وليس إلى ليلى؛ ونجد موضوعا مشابها فى كتاب الخالدى الموسوم (ت ٥٢٠ هـ / ٩٥٩ م) « حكايات العشاق » فى المختصر الذى كتبه أبو نصرعبد الله بن على السراج « مصارع العشاق ».

وبينما توجد مقالات منفصلة وكتابات عن الجوانب المختلفة للحب، فإن الموضوع عولج على نطاق أكثر اكتمالا فى الكتب الكبيرة. ومن بين الكتب المنفصلة « كتاب عطف الأليف » لعلي بن محمد الديلمى، و «منازل المحبة » لأحمد الدانى. وهناك معاصر هو شهاب الدين أحمد الغزالى (ت ٥٢٠ هـ / ١١٢٦ م)، شقيق أبى حامد كتب الكتاب المهم « سوانح العشاق »، وكان « كتاب المحبة » لعمرو المكي المرجع الرئيسي للمنظرين اللاحقين. ويركز كتاب « رسالة فى العشق » لابن سينا على المعرفة اللدنية باعتبارها المكافأة النهائية للحب.

---

(1) Cited by Smith, Readings , 33 .

موضوع العقل (اللوجوس)

كان ظهور مفاهيم الولاية مصحوبا بمفهوم متطور عن محمد عليه الصلاة والسلام والتبجيل العظيم لشخصه. وقدمت كتابات الترمذي الكثير من القوة الدافعة للإخلاص العملي للأولياء والأنبياء، ولكن آراء محيي الدين بن العربي التوحيدية الراقية كانت هي التي أبرزت مبدأ العقل المطبق فيها. وقد تطور عن مفهوم أن الله يتواصل بجزء من ذاته المقدسة مع الأنبياء وبالتالي مع الأولياء وأقطاب الصوفية. والأدبيات عن « الذات المحمدية » تتناول النبي بوصفه حقيقة خالدة، لا بوصفه شخصية إنسانية: أي إنه التجلي البشري للمبدأ الإلهي الذي ظهر في آدم باعتباره أول الخلق، وإدريس أول الأنبياء، ونوح أول المنقذين، وإبراهيم، وموسى وعيسى وأخيرا محمد خاتم الأنبياء الذين على تتابعهم كان المبدأ يمر من قطب إلى القطب الذي يليه.

وقد عولج المبدأ على أكمل وجه في كتاب «الإنسان الكامل» للجيلي (ت٨٠٩أو ٨٢٠هـ/ ١٤٠٦أو١٤١٧م). وفيه يتم تناول القطب باعتباره ذروة الولاية،الذي يظهر نفسه في كل حقبة بوصفه ضرورة لبقاء العالم. وله أشكال متنوعة، ويظهر في أشكال جسدية مختلفة، ويحمل اسما للشكل في أي عصر محدد. والإنسان الكامل، وهو كون مصغر من نظام أسمى، لايعكس فقط قوى الطبيعة، وإنما يعكس القوى المقدسة كذلك. وكل الاختلافات الظاهرة إن هي إلا حالات مختلفة، وجوانب وتجليات للواحد، الحق، مع وجود ظاهري ليس سوى التعبير الخارجي عن ذلك الحق. والذات و الخالق والمخلوق هم ثلاثة في واحد:

« إذا قلت إن الذات واحد، فهي كذلك،

وإذا قلت إنها اثنان، فهي اثنان في الحقيقة

وإذا قلت: بل هي ثلاثة، فأنت على صواب

لأنها الطبيعة الحقة للإنسان »[1]

في هذا الكتاب لدينا مثال لطيف عن الأساس المنطقي الصوفي، فضلا عن أنه يتسم بتمايز تعليمي وأدبي، حيث إنه «يستجمع خيوط نظام فكري بأكمله ويخدم بوصفه مفتاحا له »:

« انظر، أنا الكل، وذلك الكل مجالي:

إنه أنا، الذي يظهر على حقيقته.

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، جـ ١، ١٠.

أنا العناية الربانية وأمير البشر حقا: فالخلق كله اسم، وذاتى هى الموضوع المسمى »[1]

هذا الموضوع، الذي كان مركزيا للغاية فى نظرة محيى الدين بن العربي الفلسفية هو المسئول عن بعض أهم الكتابات فى الأدب الصوفى. ومع الموارد الخيالية القوية، أوضح ابن العربي أعمق المعتقدات الصوفية وترك بصمته على كل الذين جاءوا من بعده تقريبا، ولاسيما الفرس منهم. فمع ٢٨٩ كتابا معروفا فى زمانه، كان تأثيره على الفلسفة، وعلم الكلام، والأدب محسوس بالضرورة.إذ إن كتبه « الفتوحات المكية » و«الفصوص » و « التفسير » كبيرة فى حجمها وذات تأثير وجدارة كبيرة. بل إن كتابه « الديوان » يجسد نظرته الدائمة نفسها. وقد ألهم أسلوبه الشعراء الفرس من أمثال جامى، وفخر الدين إبراهيم العراقي (ت ٦٨٨ هـ / ١٢٨٩ م) وأوحد الدين حامد بن أبى فخر الكرماني (ت ٦٣٥ هـ / ١٢٣٨ م) وسعد الدين محمود الشابسترى (ت ٧٢٠ هـ / ١٣٢٠ م)[2] . وفى اثنى عشر مجلدا كشف كتاب «الفتوحات المكية » الجانب الروحي فى الصوفية تماما مثلما كان كتاب إحياء علوم الدين للغزالي قد قطر جوهر جانبها الفكري وصفَّاه.لقد كتب ابن العربي بحذر وإحجام وبهذا صار سيد القصة الرمزية، والمجاز والمعنى المزدوج، والتخفى والألغاز، وهذا كله لكي ينجو من مصير الحلاج.

وفى رأي البعض أن كتاب « الفصوص » كان له تأثير أكبر فى تقوية عقليته، ويعتبر من جانب الكثيرين أعظم أعماله. وهو فسيفساء من المفاهيم التى تركزت حول الأنبياء الرئيسيين السبعة والعشرين، التى كشفت له، كما هو الحال مع كتب أخرى، فى أعقاب رؤيا رأى فيها النبي- صلى الله عليه وسلم، والحقائق الربانية تتجسد أفضل ما يكون بواسطة الأنبياء، الذين يلخص كل منهم جانبا من هذه الحقائق، فمثلا آدم يمثل خلافة الله فى الأرض؛ وأيوب المعاناة- ولكن فقط لأنه كان محجوبا عن الله؛ والمسيح، كلمة الله... إلخ.

وكان هو أكثر من أي كاتب آخر على ألفة مع خفايا النصوص. ولدى المرء انطباع بأنه كان يسعى عامدا لتعقيد وإخفاء ما هو واضح. إذ إن تعبيراته تحمل معنيين على الأقل، أحدهما لفائدة العلماء، والمعنى الآخر هو المقصود. ولديه ميل ملحوظ إلى التروى، ويعمد إلى الغموض فى اختيار النصوص، وإلى الاعتماد على الرمزي والشطط حينما يضيق عليه الخناق. وإذ كان

---

(1) Nicholson , Studies 108.

(٢) وكتابه جلشان - إى - راز يعبر فى « أبيات ذات جمال سماوي » عن عقائد ابن العربي الصوفية.

ملتويا مراوغا، خياليا بدرجة عالية، وشديد العاطفية. كان الباحثون في ذروة يقظتهم لحل ألغاز ما يعنيه. وهو يأتي بمادة مؤيدة من تنويعة من المصادر - من القرآن، والحديث، ومن الفلسفة المدرسية، ومن الأفلاطونية الجديدة، ومن الإسماعيلية - مضيفا إليها لونه الخاص وخصوصياته الاصطلاحية التي خدمت في لم شتات الفوضى. ومع هذا بقي الفيروزآبادى، مؤلف القاموس، والشعراني يصران على أن ابن العربي كان مخلصا لكل من السنة والشريعة. وربما كانت الأجيال اللاحقة قد تذكروه على نحو أفضل بسبب براعته في الابتكار وتراثه الفريد في الاستخدامات الرمزية والاصطلاحية.

موضوعات أخرى

هناك موضوعات أخرى تناولها كتاب الصوفية تتعلق بالأخلاق والسلوك والفضيلة بكل أشكالها. وقد اكتست الفتوة، بتأكيدها على البسالة، والتضحية بالنفس، والشجاعة لونا صوفيا في كتاب عبد الله الأنصاري « منازل السائرين ». وفي رسالة القشيري، تم تعريفها بأنها نوع من تقديم النفس الأخلاقي. وقد فسر أحمد الرفاعي الفتوة بأنها العمل في نقاء في سبيل الله، لا طلبا للثواب. وكان شيوخ الطريق متأثرين بجدارتها لدرجة أنهم غالبا ما كانوا يشار إليهم بوصفهم « شيوخ الحرفة » اشتقاقا من أن الطوائف كانت تحبذ الفتوة.

كانت الفضيلة والشجاعة من العلامات المميزة للصوفية، حسبما خاطب ابن عياض هارون الرشيد: « إذا كنت تسعى للنجاة من عذاب الله، فلتجعل الكبير بين المسلمين يكون مثل أبيك، وأوسطهم سنا مثل أخيك، وأضعفهم مثل ابنك؛ احترم أباك، وكن رؤوفا بأخيك، وعطوفا على ابنك ». لقد كانت الأخوة موضوعا مهما من الفضيلة عند الصوفية، الذين اعتبروا أنفسهم بمثابة الحراس الخصوصيين لها في كتاباتهم. كذلك كان ينظر إلى العزوبية والتبتل باعتبارها فضيلة، على الرغم من أن جدارتها وفضلها على الزواج لم تكن أبدا مقنعة تماما. ومع هذا، فقد تمت إراقة الكثير من الحبر في الجدل حول هذا الموضوع، مع أولئك الذين كانوا مع الاختباء وراء الحاجة إلى التركيز على الله، وأولئك الذين ضد هذا باحثين عن المهرب في تعاليم النبي- صلى الله عليه وسلم، والتي يشهد عليها شهادة كافية كتاب محمد بن قيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ / ١٣٥٠ م) « روضة المحبين ».

وهناك موضوعات أخرى تعاملت مع أوسع تنويعة من الموضوعات عندما كانت تبدو متصلة بالمجادلات الصوفية: الحكمة، الذكاء، الفلسفة، والعلوم، وموضوعات علم الكلام، والعلوم الخفية وكثير غيرها من مجالات المعرفة. وهى شهادة على معارفهم الواسعة ومهاراتهم الكثيرة فى كل من السياق المادي والأدبي على السواء. لقد كان تعليمهم ومهارتهم على قدر من القوة والاحتمال بحيث إنها فى أثناء قرون الاضمحلال الفكري كان المؤلفون الصوفية بدرجة كبيرة، من أمثال الشعراني فى القرن العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي وعبد الغنى النابلسى فى القرن الثانى عشر الهجري / الثامن عشر الميلادي. هم الذين حافظوا على الضوء المتذبذب المرتعش للكتابة دون أن ينطفئ، على الرغم من أن الصوفية المؤسسية كانت تميل إلى كبت الخيال والأصالة فى العالم الإسلامي الناطق بالعربية، ومنذ ذلك الحين فصاعدا تم الإبقاء على الإبداع الصوفي حيا بدرجة كبيرة بواسطة أساتذة الأدب الصوفي الفرس.

الفصل السادس
الكتابات الفلسفية

محسن مهدى
جامعة هارفارد

الكتابة الفلسفية العربية شكل من أشكال الأدب العربي. وهى، مثل الشعر العربي والنثر الفني، تستخدم الآراء المقبولة عامة، والتعليل البلاغي والأدوات البلاغية، والإسقاطات الخيالية، لإقناع وتحريك الجمهور ذى العادات الثقافية واللغوية، والتقاليد والميول الخاصة، وهذه الكتابة استجابة لأسئلة خاصة وتتناول مشكلات خاصة، تشكل بدورها أسلوبها وطريقتها فى العرض. وعلى خلاف معظم الأشكال الأخرى فى الأدب العربي، على أية حال، تميل الكتابة الفلسفية العربية إلى الإجابة عن الأسئلة وتناول المشكلات التى يجب أن تتعامل مع معتقدات الجمهور وآرائهم فى أمور نظرية وعملية، بشرية وإلهية، يأخذها الفيلسوف وجمهوره على أنها ذات أهمية قصوى سواء للسلوك اليومي أو لنيل ثواب الآخرة. ومن ثم تميل إلى أن تكون جادة، ولكنها لا تخلو من مرح، عقلانية، ولكنها ليست غافلة عن دور العواطف، صارمة ولكنها لا تخلو من المزاح، خشنة، ولكنها ليست غير إنسانية. ومجالها عالمي، يتناول جميع فروع المعرفة؛ وفى هذا الخصوص غالبا ما تتم المقارنة بين الفلسفة والجدل، والبلاغة، والشعر. والحقيقة أن الكتابة الفلسفية العربية تستخدم معظم قواعد الجدل والبلاغة والشعر لدراسة الآراء المقبولة عموما وتوضيحها، ولإقناع الجمهور ودفعهم إلى تبنى آراء بعينها ومسارات فعل بعينها والمصادقة عليها أو رفضها وكراهية غيرها. لقد كان جميع الفلاسفة العرب الكبار دارسين مثابرين للغة العربية؛ وخلق كل منهم أسلوبه الفردي الخاص فى الكتابة ؛ وإذا كتبوا بكثير من الحرص والفن المكتمل، فقد كان السبب فى هذا أنهم كانوا واعين بأن نجاحهم أو فشلهم بوصفهم فلاسفة يعتمد، لا على ابتكاراتهم فى العلوم التطبيقية، ولكن على امتياز فنهم اللفظي، وعلى تشبيهاتهم، ومجازاتهم وقياساتهم التمثيلية، وعلى قدرتهم فى توضيح كل لفظ يحاكى بناء الروح الإنسانية والكون الذى يعيش الإنسان فى رحابه.

حقا إن هذه الكتابات تتضمن تقارير عن علوم متخصصة معينة مثل المنطق الصوري، والهندسة، والفلك والموسيقى، وكان هدفها وصف خصائص الفكر المجرد، والخطوط والأشخاص والحركات السماوية والأصوات؛ كما أن مؤلفيها مارسوا حتى فنونا مثل الموسيقى والطب. ولكنهم

هم والمتخصصون فى هذه العلوم والممارسون لهذه الفنون ميزوا بين اهتمام الفيلسوف ومقاربته وبين اهتمام العالم المتخصص أو من يمارس الفن العملي ومقاربته. والرأي الجارى بأن الكتابة الفلسفية العربية كانت تفهم من جانب مؤلفيها على أنها كتابة «علمية» بالمعنى الحديث وأنها ينبغى أن تقرأ كما هى، لا يضع هذا التمييز فى اعتباره ولا يمكن أن يعول على حقيقة أن الغالبية العظمى من هذه الكتابات ليست من هذا النمط.

ولا يمكن أيضا أن نعول على الرأى القائل إن الكتابة الفلسفية العربية تراث مأخوذ عن المصادر الإغريقية والسوريانية، أو يقدم سببا للاستغناء عنها بحجة أن الكتابة الفلسفية العربية شكل من أشكال الأدب العربي. لقد كانت الفلسفة الإغريقية والسوريانية نفسها شكلين من الأدب الإغريقي والسورياني - خاصة الأساليب الأدبية لأفلاطون، وأرسطو، وأفلوطين، وكذلك أساليب الشراح الإغريق - تعلمها الفلاسفة الذين كتبوا باللغة العربية وقلدوها. بيد أن نشاط الترجمة والتقليد والتفسير لهذا التراث الموروث - أي كل الأشكال العديدة لإعادة طرحه، سواء عن طريق الترجمة، أو فى ملخصات، أو فى صياغات مشابهة، أو فى شروح، سواء تم تقديمها نثرا أو شعرا أو فى شكل روائي - إنما هى نشاط أدبي يكون فيه التقليد مختلفا عن إعادة إنتاج الصور الفوتوجرافية، فهو عبارة عن محاولة إعادة رسم الأصل مع وجود جمهور جديد ومختلف فى المشهد. والأمر المثير بصفة خاصة فى نشاط الفلاسفة الذين يكتبون بالعربية ليس طرحهم ثانية للروايات السابقة والمتاحة لهم فى ترجمة عربية، ولكن طريقتهم فى النقل، فى إعادة خلق التراث الذى تلقوه وتقديمه، وهو نشاط استمر فيما بعد داخل التراث الفلسفي العربي لأن المؤلفين اللاحقين أعادوا طرح روايات أسلافهم.هذا النمط من النشاط يشبه نشاط الشاعر أو الروائي الذى يعيد خلق قصيدة أو رواية كتبها مؤلف سابق.

ومن المعلوم طبعا أن الفلاسفة العرب البارزين كتبوا مؤلفات كبرى فى النقد الأدبي على شكل دراسات عن البلاغة والشعر، وتوسعوا فى التراث الذى تلقوه بواسطة هذه الفنون مع الاهتمام الخاص بتاريخ التراث الأدبي العربي الأصيل. بيد أن المفهوم الخاطئ استمر يماحك بأنهم كانوا مهتمين بالبلاغة والشعر فقط « باعتبارهما أشكالا منطقية » للمجادلات، وأنهم فى الغالبية

الساحقة من كتاباتهم، أو كتاباتهم الفلسفية، كان قصدهم أن يقدموا عرضا علميا أكثر من أن يستفيدوا من فنون البلاغة والشعر المثيرة للتساؤل. ولكن إذا درس القارئ أعمال أى واحد من هؤلاء الفلاسفة - يعقوب بن إسحاق الكندى، أو أبو نصر محمد الفارابى، أو ابن سينا ، أو ابن باجة، أو ابن طفيل، أو ابن رشد - وسأل ما الجزء عندهم الذي يتخذ شكل العرض العلمي أو يتظاهر بذلك، فمن المحتمل أنه سوف يخيب ظنه؛ والواقع أنه لن يبدأ فى فهم الفن الفلسفي فى الكتابة حتى يصير واعيا باستخدامهم الذي يكاد يكون متواصلا للأقيسة المضمرة، والأمثلة، والمجاز، والمشابهات القياسية، والطروحات الخيالية، والوسائل التى نوقشت بالتفصيل بواسطة هؤلاء المؤلفين أنفسهم فى مؤلفاتهم عن الجدل والبلاغة والشعر.

وأخيرا، الرأي القائل إن هؤلاء الفلاسفة لم يكونوا بلاغيين أو شعراء، ولكنهم كانوا يعملون بالفلسفة، يضفى قليلا من المعنى ما لم يفهم المرء عمل الفلسفة فى حالتهم على أنه تجهيز وتأليف للكتب التى خلفوها وراءهم. ذلك أن نشاطهم الفلسفي، بقدر ما نعرف، كان يشمل القراءة والتدريس وكتابة مثل هذه المؤلفات. وكان معنى أن تعمل الفلسفة هو كتابة مؤلفات على شكل: أسئلة محل نزاع، وفحص الآراء المتصارعة فى الأمور النظرية والعملية، وآراء أسلافهم، وتواريخ الفلسفة، والموسوعات، وتقسيم فروع المعرفة وتنظيمها، والخطابات الحقيقية أو الخيالية، والإجابات الحقيقية أو الخيالية على الأسئلة، والحواشي والذيول على المناقشات الشفاهية الحقيقية أو الخيالية، ومستويات عديدة من التعليقات أو الكثير من الروايات عن موضوع المادة نفسه يخاطب جماهير مختلفة، والآراء الشرعية والكتابات الشرعية أو الكلامية أو مؤلفات فلسفية تهتم بالأمور الشرعية ومسائل علم الكلام، وشروح للقرآن والحديث النبوي، والتواريخ، والقصص، وشروح لمثل هذه القصص، والقصائد، وشروح القصائد. وقد كتبت هذه المؤلفات ردا على مواقف حقيقية كان القصد فيها التعلُّم (وهو ما كان يعنى فحص وتنقيح الآراء المقبولة عموما) وإرشاد الآخرين للسعي وراء معرفة كل الأشياء، أو إقناع جمهورهم بمسار سياسي معين للفعل. وإذا كانوا قد عملوا الفلسفة بأية طريقة أخرى، فهذا أمر لا يعرف المرء عنه شيئا؛ وما يمكننا أن نعرفه هو ما عملوه بحيث إنهم أوصلوا أنشطتهم إلينا فى كتاباتهم، وما يمكن لنا أن نعيد بناءه هو المواقف، والأسئلة، والمشكلات التى استجابوا لها، وأجابوا عنها أو حاولوا شرحها فى كتاباتهم.

الفارابي عن أفلاطون وأرسطو

ربما يكون التوضيح الجيد لهذه الملاحظات الأولية في التقرير عن الثواب والعقاب بكتاب الفارابي «الجامع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطوطاليس »[1] ويبدأ الكتاب بشرح أن المقصود به أن يجيب على الموقف التالي الراسخ: أن معظم معاصريه - وهي إشارة من طرف خفي إلى علماء الكلام - كانوا يناقشون ويتنازعون حول عدد من المسائل المركزية في كل من القناعات الفلسفية والدينية، وزعموا أن أبرز فيلسوفين في العالم القديم - أفلاطون وأرسطو - لم يتفقا على هذه المسائل أو اختلفا بشأن القناعات الدينية. ردُّ الفارابي بالتوفيق أو إظهار الاتفاق بين قناعات أفلاطون وأرسطو. لقد كان هدفه أن يبين، أولا، أن الفيلسوفين الكبيرين لم يختلفا؛ بمعنى، أنه كانت هناك جبهة فلسفية صلبة لا يمكن تجاهلها بزعم أن الفلاسفة يناقضون واحدهم الآخر وأن التراث الفلسفي، من ثم، لا يقدم طريقة يعتد بها للمعرفة؛ وثانيا، أن القناعات الفلسفية لا تختلف بالضرورة مع القناعات الدينية وأن المرء ليس بحاجة إلى الشك في أن الفلاسفة غير مؤمنين. وللوصول إلى هذا الهدف، يمضي الفارابي من خلال المسائل محل النزاع، واحدة تلو الأخرى، حتى يصل إلى مسألة الثواب والعقاب، حيث يظهر أن الصعوبة ليست فيما إذا كان هناك اعتقاد أن أفلاطون وأرسطو قد اختلفا، ولكن فيما إذا كانا قد اتفقا على رفض الاعتقاد بأن الأعمال الطيبة تلقى الثواب وأن الأفعال الشريرة تنال العقاب. ومن الواضح أن هذه مسألة ذات أهمية كبيرة، إذ هل يجوز أن تمضي هذه التهمة ضدهما من دون أن يتم التصدي لها، إن الشك في أن التراث الفلسفي الرئيسي ضد العقيدة الدينية لن يشجع المؤمنين على دراسة مؤلفات أفلاطون وأرسطو. وعلى كل حال، فإن إنكار إمكانية الثواب والعقاب أمر مساو لإنكار الديانة الموحى بها. ويبدأ الفارابي رده بالإشارة إلى « بيان أرسطو» الواضح بأن التعويض أمر ضروري في الطبيعة. هذا البيان الملتبس يعقبه اقتباس طويل من خطاب قيل إن أرسطو كان قد خاطب به أم الإسكندر الكبير، التي كانت قد تلقت للتو أخبارا بموت ابنها وكانت منطوية على نفسها ثكلى يغمرها الحزن. وبعد مديح مسهب لإنجازات الإسكندر وشهرته باعتبارها علامات على الاختيار الإلهي،يشير أرسطو على أمه بألا تفعل شيئا سوف يبعدها عن ابنها حينما يحين الحين « لكي تقابله في صحبة أولئك الذين هم من الأخيار » وقد كتب إليها «ناضلي لكي تفعلي ما سوف يقربك منه، وأول شيء يجب فعله أن تحضري بروحك النقية الطاهرة لتقديم القرابين في معبد زيوس ». هذا وما يليه (يشير إليه الفارابي، ولكنه لا يقتبس بقية هذه الوثيقة وهو أمر حاسم للغاية في مجادلته) مؤشر واضح، حسبما يجادل الفارابي، على أن أرسطو كان مقتنعا

---

(1) Jam , ed .Dieterici,32-3.

بضرورة الثواب والعقاب. أما بالنسبة لأفلاطون، فإن الفارابى يشير إلى نهاية الجمهورية و« القصة » الشهيرة التى تتحدث عن البعث، وهلم جرا.

وما يحتمل أن يكون الفارابى قد صدقه، أو لم يصدقه، فيما يخص قناعات أفلاطون وأرسطو بشأن الحياة الآخرة (سوف نرى ما حكى عنه أنه قال فى شرحه لكتاب أرسطو «الأخلاق» شيئا من نوع أن كل الحديث عن الحياة الآخرة كلام عجائز) غير مهم فى هذا السياق؛ وهو هنا يخاطب جمهورا خاصا ويستخدم أدلة وثائقية معينة (خطاب شخصي وقصة) لكي يقنع هذا الجمهور أنه لا يمكن الشك فى أفلاطون وأرسطو لأنهما اشتهرا بأنهما رجلان حكيمان، وأنه لا ينبغى للمرء أن يستمع للناس اللجوجين الذين يتهمون هذين الفاضلين، بأشياء هما منها بريئان.

ونحن ندين للمؤلف نفسه بأول مناقشة واضحة، وربما أهم مناقشة، لأسلوب وفن الكتابة فى الفلسفة العربية، مقدمة فى شكل تقارير عن الكتابة لدى القدماء وآرائهم عن الطريقة الصحيحة للتعليم. وأكثر تقرير للفارابى يمكن الوصول إليه ومن ثم يحظى بقدر من الشعبية، تقرير عن كتابات أفلاطون وأرسطو متضمنًا مرة أخرى فى كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين فى أعقاب تقرير عن أساليب حياة كل منهما[1]، وهو يخص الأسلوب، والمذهب المختلف الذى كانا يستخدمانه فى تدوين الأشياء التى كانا يعرفانها وفى تأليف كتبهما.

وفى « فترة أفلاطون الباكرة » اعتاد أن يمتنع تماما عن تدوين الأشياء التى يعرفها ويعهد بها « إلى بطون الكتب بدلا من القلوب الطاهرة والعقول المناسبة ». ولكن بينما مضى الزمن وصار يمتلك وفرة من المعرفة والحكمة، زاد إدراكا بأنه ربما صار مهملا وضعيف الذاكرة، وقد تضيع اكتشافاته. ومن ثم « اختار رموزا وألغازا بقصد تدوين الأشياء التى عرفها وتدوين فلسفته » بحيث لا يكتشفها سوى أولئك الذين يستحقونها ويمكنهم أن يتابعوها فى بحوثهم وجهودهم. ومن ناحية أخرى، كان الإجراء الذى اتبعه أرسطو « أن يجعل الأشياء واضحة لا تشوبها شائبة، ثم يدونها، ويرتبها بشكل جيد؛ ويعبر عنها بفصاحة، وصراحة، ووضوح؛ على أكمل وجه ممكن». هناك، إذن، عدم اتفاق واضح بين هذين الإجرائين[2] .

---

(1) Ibid 5-7.

(2) Ibid,6-5.

وعلى الرغم من أن الفارابى يصف عدم الاتفاق بين المنهجين بأنه واضح، فإنه لا ينكر أنهما مختلفان. وهو يشرح تكوين إجراء أفلاطون باعتباره توفيقا ضروريا بين إجراته الأصلي بألا يدون إطلاقا، وإنما يتواصل بحكمته شفاهية مع مجموعة مختارة، وخوفه من النسيان وضياع حكمته. ويتمثل هذا التوفيق فى اختراع شكل مكتوب من التواصل يلبى اعتراضه الأصلي على الكتابة، و لا يمكن حل شفرته سوى بواسطة الباحثين الذين يمتلكون المؤهلات التى سوف تجعلهم مناسبين لتلقى اكتشافاته من خلال الاتصال الشفاهي. ويتصل أسلوب أفلاطون فى الكتابة مع قصده: أنها حيلة ابتكرها بغرض تقييد إتاحة اكتشافاته فى نطاق القراء المؤهلين فقط. هذا القصد محفوظ وراء القصد الظاهر من الكتابة بالرموز والألغاز، وسطح كتاباته كما تواجه عيني القارئ أول مرة.

ويتألف تقرير الفارابى عن أسلوب أفلاطون، أولا، من قصة عن سيرته، وثانيا، التأكيد على أن الرموز والألغاز التى يقابلها القارئ على سطح كتابات أفلاطون لا تعبر عما كان كاتبها يعرفه أو عن حكمته، كما أنها تخفى وتحمى اكتشافات مؤلفها بدلا من أن تكشف عنها؛ وثالثا، أن قصد أفلاطون النهائي لم يكن أن يخفى اكتشافاته على الإطلاق، وإنما أن يحفظها ويكشف عنها للقلة الذين يستحقونها. وهكذا نجد أنفسنا مدفوعين لفهم اختيار أفلاطون للرموز والألغاز فى ضوء قصده أن يخفى اكتشافاته ويكشف عنها فى الوقت نفسه.هذا القصد نفسه مخبوء فى القصد الظاهرى بعدم كتابة شيء سوى الرموز والألغاز، أو عدم الكشف أبدا عن اكتشافاته الخاصة.

أما قصد أرسطو الظاهر فى كتابته فهو مختلف. ويبدو أن إجراءه يعبر عن قصد أن تكون واضحة، مرتبة وسهلة على الدوام. ومع هذا فإنه وفقا للفارابى، هذا قصد يتظاهر به أرسطو، بيد أنه لا يسير عليه باتساق. وعلى أية حال فإن عدم الاتساق لا يكشف عنه للقارئ العابر، ولكن فقط لذلك « الذى يفحص العلوم الأرسطية و ضليع فى دراسة كتبه »، لأنه لن يفوته استخدام أرسطو لمختلف « حالات الإغلاق والتعمية والتعقيد، على الرغم من قصده الظاهر أن يكون واضحا وسهلا » فقد وضع الفارابى قائمة من ستة أمثلة على هذا الإجراء:

(١) الحذف الكثير للمقدمة المنطقية الضرورية من القياس المنطقي الذى يتناول المسائل الطبيعية والإلهية والأخلاقية، كما أوضحها الشراح القدامى.

(٢) الحذف كثيرا لنتائج المناقشات.

(٣) حذف واحد أو اثنين من التأكيدات المرتبطة بالموضوع. وهنا يقتبس الفارابى خطابا كتبه أرسطو إلى الإسكندر الأكبر يقترح مكافأة للرجال العادلين على حين يحذف ذكر عقاب الظالمين[1]،

(٤) يقرر المقدمات المنطقية فى قياسات منطقية بعينها ويطرح نتيجة قياس منطقي آخر، ثم يقرر مقدمتين منطقيتين أخريين ويتبعهما باستنتاج يتعلق بالمقدمتين الأوليين.ويقدم الفارابى هنا على سبيل المثال إجراء أرسطو فى كتابه Analytics Prior حيث يذكر أن « أجزاء المادة مواد ».

(٥) عمل عرض للشمول بعد أن بذل مجهودا مضنيا لتعديد الأمثلة الخاصة عن شيء واضح بذاته، ثم يمرر ما هو غامض ملتبس دون توضيحه أو تعريفه تعريفا كاملا.

(٦) الترتيب المنظم لكتبه العلمية « لدرجة أنك تساق إلى الظن بأن هذا عرض طبيعي لا يقبل التغيير »، ولكن إذا اعتبر القارئ « خطاباته »، فسوف يجدها منظمة بحسب نظام يختلف عن نظام كتبه العلمية.

ويختتم الفارابى القائمة باقتباس من تبادل للخطابات الشخصية بين أفلاطون وأرسطو، يقول الفارابى عنها إنها كافية للبرهنة على القضية التى يثيرها. ويقال إن أفلاطون كتب إلى أرسطو يلومه على تأليف كتب علمية منتظمة ولعرضه علنا العلوم فى كتابات كاملة وشاملة. وقد رد أرسطو مسترضيا أستاذه بأن أعلن لأفلاطون أنه على الرغم من أنه كان قد دون الأشياء التى يعرفها والمصونة جيدا والأجزاء المضنون بها من الحكمة، فإنه رتبها وعبر عنها بطريقة لا تجعل سوى أولئك الذين يستحقونها يعثرون عليها. وهكذا يكون الفارابى قادرا على أن يخُتِّم أن الإجراءين المختلفين ظاهريا هما فى الحقيقة حالتان سطحيتان تعبران عن قصد واحد كامن[2]

---

(1) Ibid , 6 ,cf.32.

(2) Ibid,6-7.

ويقوم توفيق الفارابى بين أسلوب كل من أفلاطون وأرسطو فى الكتابة على أساس قبوله للرأي الشائع عن السمة المشتركة فى أسلوب كتابتهما . وفى حالة أفلاطون، يحدد الفارابى نفسه فى حدود شرح أو تبرير استخدامه الرموز والألغاز التى تستخلص من القصد الخفي. وفى حالة أرسطو، على أى حال، يستعد الفارابى بالكشف عن عدد من حالات الحذف التى قام بها ، متوسلا بسلطة الشارحين والمعلقين و «خطابات» بعينها منسوبة إلى أرسطو، ويذكر القراء بـ« تواريخ القدماء » (والتى أخذ منها الرأي الشائع عن أسلوب الفيلسوفين فى الكتابة) التى تجادل كلها ضد الرأى الشائع عن أسلوبه. وهو ليس بحاجة إلى تحدى الرأي الشائع عن أسلوب أرسطو على أساس حكمه الخاص أو حكم الباحثين العلميين فى حالة عدم قبوله هذه الأحكام؛ وهو يلجأ إلى الوثائق المقبولة شعبيا على أساس أنها ترجع أصلا إلى أرسطو لكي يعدل من الرأي الشائع عن أسلوبه. وباستغلال الاعتقاد الشائع أن هذه الوثائق حقيقية، يستطيع إجبار القارئ على الاعتراف بأن قصد أرسطو الظاهر بأن يكون واضحا وبينا بما فيه الكفاية فى جميع كتاباته ليس الكلمة الأخيرة بشأن أسلوبه، وأن قصد أرسطو الحقيقي (الذى تأكد فى خطاب خاص إلى أستاذه أفلاطون) هو الحفاظ على الأشياء التى يعرفها بعيدا عن الكثيرين ولا يكشف عنها سوى لأولئك الذين هم جديرون بها ، وهكذا يكون هناك قصد واحد تم التعبير عنه بأسلوبي كتابة مختلفين، وينفذه أفلاطون باستخدام الرموز والألغاز ، وأرسطو يعبر عنه بادعاء الوضوح.هذه مجادلة شعبية قوية بما فيه الكفاية لصالح الاتفاق فى القصد الكامن تحت الحالتين المختلفتين للتعبير اللتين استخدمهما أفلاطون وأرسطو. فقد اختار كل منهما عن عمد أن يبقى معرفته بعيدا عن الرأي العام، وحفظها من أجل القلة المؤهلين الذين يستحقونها؛ ولم يختلفا إلا فيما يخص منهج تطبيق هذه التعمية. وإذا ما سلمنا بأنه كان لهما قصد متطابق، فعلى أي أساس وضعا قناعاتهما بأن من الممكن تنفيذه بقدر متساو من النجاح بواسطة المنهجين المختلفين، وإن لم يكونا متضادين.

فى تقديم الفارابى لكتابه « تلخيص نواميس أفلاطون » نجد بيانا أكثر إسهابا عن منهج أفلاطون فى الكتابة[1]. هذا البيان يتبع مباشرة تشخيص الفارابى لميل الناس الطبيعي لإطلاق أحكام عامة قائمة على أساس الاستقراء الناقص لحالات مخصوصة: وحقيقة أن الرجال الحكماء

(1) Talkhis :Compendium Legis Platonis , ed .F .Gabrieli ,London,1952,3-4.

واعين لهذا الضعف فى الطبيعة الإنسانية، ويستخدمونه بقصد تحقيق ما هو مفيد وتجنب ما هو ضار، وقصة الناسك الذى، خوفا من الحاكم الطاغية أصدر أمره بالقبض عليه، أنقذ نفسه فى اللحظة الحاسمة بأن تصرف (على النقيض من سلوكه المعتاد) مثل أي ماجن خليع. هذه القصة تحكى كيف أن الناسك استطاع أن يغادر المدينة فى ثياب صعلوك، وهو يحمل صنوجا، متظاهرا بأنه سكران وأخبر حارس بوابة المدينة « إننى كذا وكذا، الناسك ». وإذ ظن حارس البوابة أن الناسك مجرد ماجن يسخر منه، فقد سمح له بمغادرة المدينة. إن قصد الفارابى تبرير أسلوب أفلاطون فى الكتابة:

« إن غرضنا من عمل هذه المقدمة هو: الحكيم أفلاطون لم يسمح لنفسه بأن يكشف ويبين الأشياء التى يعرفها للناس جميعا. ومن ثم اتبع منهج استخدام الإشارات والألغاز، والتصعيب، وأن المعرفة لن تسقط فى أيدى أولئك الذين لا يستحقونها، وتقل قيمتها، أو فى يدي واحد لا يعرف قيمتها أو من يستخدمها بشكل غير صحيح. وكان محقا فى هذا. فما إن عرف وصار متأكدا من أنه بات مشهورا بسبب هذه الممارسات، وأن الناس جميعا قد عرفوا أنه استخدم الإشارات فى كل شيء كان يرغب فى قوله، التفت فى بعض الأحيان إلى الشيء الذى كان يرغب فى مناقشته وقرر ذلك صراحة وبصورة حرفية؛ ولكن من يقرأ مناقشاته يظن أنها إشارة، وأنه قصد أمرا مختلفا عما قرره صراحة. هذا المفهوم أحد أسرار كتبه »[1].

هنا لدينا العنصر الناقص فى وصف أسلوب أفلاطون فى كتاب «الجمع بين رأيى الحكيمين».

وقد تعلمنا من الجمع بين رأيى الحكيمين أن إجراء أرسطو العادي، وهو الإجراء الذى يعرف به عموما، هو أنه يكتب بوضوح وانتظام، بيد أن الدارسين الجادين لكتبه يتحققون من وجود طرق معينة من التعمية فى مواضع لا يتم الكشف فيها عن أسلوبه. وبصفة خاصة، يسهب حول أشياء واضحة بذاتها، ولكنه يقدم ما هو غامض من دون مناقشة مسهبة ومن دون أن يعطيها حقها. وأخيرا، فإن خطابه إلى أفلاطون يقرر صراحة أن ممارسته يقصد بها التعمية على الأمور التى عرفها. وإجراء أفلاطون العادى، الإجراء الذى عرف به بصفة عامة، من ناحية أخرى، هو أن يكتب بشكل ملتبس ويخفى قصده من خلال استخدام الإشارات والألغاز. ولكن الأفراد المدربين

(1) Ibid. 4.

على البحث عن المعرفة التى يتحدث عنها يجدون أنه من حين لآخر، فى مرات نادرة، يقرر ما يقصد قوله صراحة. وهكذا فبينما فى هذا الصدد يكمن سر كتابات أفلاطون فى إخفاء بياناته الصريحة أحيانا بواسطة الغموض المعتاد، يكمن سر مؤلفات أرسطو فى إخفاء بياناته الغامضة فى بعض الأحيان بواسطة وضوحه المعتاد.

فضلا عن ذلك، فإن مقدمة كتاب « تلخيص نواميس أفلاطون »، تحكى عن أسلوب أفلاطون فى الكتابة إلى القاعدة العامة (الموضحة هناك وفى كتاب الجمع على السواء) آخذة فى الاعتبار نزوع الإنسان إلى وضع أحكام عامة على أساس أمثلة غير كافية، وتشير إلى أن أفلاطون عمل عامدا لكي يصبح كاتبا مشهورا بأنه كاتب غامض الإشارات والألغاز. ويشير كتاب « الجمع بين رأيى الحكيمين » إلى أن أرسطو عمل لكي يقدم عرضا عن الوضوح ورتب ليحجب بياناته الغامضة. والرجلان الحكيمان، وهما يتصرفان على أساس من معرفة كل منهما، عن مزاج الإنسان وطبعه، افترضا سلوكا معينا وشجعا الناس على الحكم عليهما وفقا لذلك، بقصد أن يكونا قادرين فى مناسبات معينة على التصرف بشكل مختلف من دون أن يلاحظهما أحد. وقد اتخذ أفلاطون شخصية الكاتب الغامض، ونجح فى جعل الناس يعتقدون أنه دائما يتبع أسلوبه فى الكتابة. ونتيجة لهذا، كان قادرا من حين لآخر أن يقرر رأيه بصراحة من دون أن يكشفه أحد؛ واستمر قراؤه العامة في افتراض أنه لابد أن يكون قد استخدم رمزا ما. أما أرسطو، من ناحية أخرى، فقد اتخذ شخصية الكاتب الواضح المنظم، وكان قادرا على إخفاء معرفته بأن يحذف بين الحين والحين أمورا معينة ويكون ملتبسا وغامضا. ومرة أخرى غاب هذا عن قرائه من العامة الذين استمروا فى افتراض أن هذه البيانات، أيضا، يجب أن تكون واضحة ومنتظمة. ولا يبدو أن الإجراءين على طرفي نقيض فحسب، ولكنهما قائمان على نفس القاعدة العامة التى تتعلق بمزاج الإنسان وطبعه، ويتبعان القاعدة نفسها القائمة على أساس ميل الإنسان الفطرى لوضع أحكام كلية، ويتابعان الهدف نفسه؛ وهو ما يعنى الحفاظ على معرفة الكاتب وحمايتها من العامة ومن المؤذين. وحقيقة أنه بعد مرور القرن الرابع عشر، استمر الناس فى الاعتقاد بأن أفلاطون وأرسطو اختلفا حول مسائل أساسية لأن أحدهما استخدم الإشارات والألغاز على حين كان الآخر واضحا ومنظما دليل كاف على أن كليهما كانا دارسين حكيمين للطبيعة البشرية، وتساويا فى النجاح فى تحقيق الهدف الذى سعيا إليه.

وأخيرا، فإن قصة الزاهد التقي فى مقدمة كتاب « تلخيص نواميس أفلاطون » تقرر السمة

الإشكالية للكتابة بقصد الإشارة إلى ما ينبغى تعلمه عن أسلوب أفلاطون فى الكتابة. هذا الدرس ليس واضحا على الفور. فالقصة تدور حول زاهد تقي، وليس فيلسوفا، وهى عن الكذب في الفعل لا فى القول. والفارابى ينسب فعلا قدرا معينا من الزهد إلى أفلاطون فى وصف الرأي المقبول عامة عن أفعاله، بيد أن لا يطبق صفة « زاهد » عليه. وإذا كانت كراهية أفلاطون للأشياء الدنيوية، أو تجنبه لها، تذكرنا مع هذا بالزاهد فى القصة، فإن الدرس قد يكون على النحو التالي: إن أفعال أفلاطون الدنيوية الأخرى، مثل أفعال أرسطو، قد درست التظاهر أو المسارات المعتادة للسلوك الذى يقصد به الأداء الناجح للكذب فى الفعل؛ كما أن المواءمة بين السلوك المختلف (والذى كان معتادا لكل منهما) كان ينبغى تحقيقه على أساس فهم معرفتهما لطبع الإنسان، والمنهج الذى اتبعه كل منهما فى تدوين ما عرفه وهدفهما المتماثل.

وعلى أى حال، ففى « تواريخ القدماء » المحفوظة باللغة العربية، لم يكن أفلاطون، ولكن أستاذه سقراط، هو المعروف بالزهد. ولا يرد ذكر لسقراط فى كتاب « الجمع بين رأيى الحكيمين». وبدلا من ذلك، فإن الملمح المميز لحياته منسوب إلى أفلاطون. يقال إن رفضه الكتابة هو الموقف الذى اتخذه الشاب أفلاطون. وشخص أفلاطون الذى يبرز من كتاب الجمع هو إذن تجميع من الروايات الشائعة عن سقراط وأفلاطون. والحكايات عن سقراط تنسب إليه الأمور التى بسببها اشتهر الزاهد المذكور فى مقدمة كتاب « تلخيص نواميس أفلاطون »: أي التقشف، والاستقامة، والسداد والعبادة. وعلى أى حال، فإن الروايات جميعا تصر على أن سقراط كان يعبد بعض الآلهة الأسمى، بدلا من آلهة المدينة، بل يحكى أنه قد قال إن أصنام المدينة، على الرغم من فائدتها للملك، فإنها مؤذية لسقراط. وقد زعموا أن هذا كان أحد أسباب موت سقراط. بيد أنه عندما تعرضت حياته للخطر، لم يرغب سقراط فى الهرب من مدينته مفضلا الموت. أما زاهد الفارابى فلم يستطع الهروب من الموت سوى بسبب قدرته على الكذب فى الفعل، وبذلك أقنع حارس بوابة المدينة أنه لا يمكن أن يكون الزاهد التقى. ووفقا لكتاب الفارابى « فلسفة أفلاطون »، كان سقراط عاجزا عن إقناع الجموع، أى الناس من أمثال حارس البوابة[1]. أما أفلاطون، من ناحية أخرى، فقد أظهر كيف يمزج بين فن سقراط وفن ثراسيماخوس، الذى تكون من القدرة على إقناع الجموع. وبهذا المعنى أدخل أفلاطون سقراط فى ذاته: وتمزج مؤلفاته، مثل الزاهد التقي فى مقدمة كتاب « تلخيص نواميس أفلاطون » بين تدين سقراط والقدرة على إنجاز عمل غير ديني؛

(1) Farabi , Falsafat Aflatun, ed .F .Rosenthal and R .Walzer, London, 1943, 21-22.

وكان منهجه فى الكتابة التوفيق بين اعتراضات سقراط على الكتابة وضرورة أو فوائد الكتابة للحفاظ على حكمته.

وليكن هذا كيفما يكون، فإن أسلوب أفلاطون فى الكتابة قائم على تجربة الزاهد فى القصة- وليس عن فن الزاهد فى الكتابة، وإنما عن طريقة حياته، تقشفه واستقامته، وصدقه المعتاد، وربما حتى صراحته فى كشف عبادة الأصنام فى مدينته وذمها. وقد وضع هذا الزاهد فى صراع مع المدينة وملكها الطاغية: ذلك أن الحق فى كلامه أجبره على الهرب من مدينته والعيش فى المنفى. وعلى الرغم من أنه حافظ على حياته، فإن سلوكه المعتاد لم يقدم له الحل الأفضل لمشكلة علاقته مع المدينة. فقد فرض عليه اختيارا مأساويا بين الموت وهجران مدينته؛ لقد أنقذه فعل الكذب الكوميدى من الموت، ولكنه لم ينقذه من النفي. وفى سبيل استخلاص درس من المصير الذى لاقاه الزاهد التقي من أسلوب أفلاطون فى الكتابة، يجب أن نلاحظ نقاط التشابه بين الاثنين. لم يعلن أفلاطون معناه فى وضوح سوى فى مناسبات نادرة، وبعد أن تأكد من أنه لن يحققه سوى القلة التى تستحق. ولم تكن طريقته المعتادة أن يعلن بوضوح ما يعنيه، ولكن فى الحقيقة أن يكذب فى الكلام. وهكذا يبدو أفلاطون فى كلامه وقد حافظ على أسلوب الزاهد الورع. ولما رأى أفلاطون أن الصدق المعتاد كان مصدر الخطر على كل من المدينة والفيلسوف، وأنه كان قادرا على حماية المدينة فى آن واحد بالتعمية، اختار التعمية منهجا معتادًا للكتابة. وهكذا كان قادرا على تجنب الصراع مع المدينة وإنقاذ نفسه بالتعمية من دون اللجوء إلى البديل غير الجذاب بالنفي الإجباري. وبهذه الطريقة استطاع أن يقرر الحقيقة الخطيرة فى الشكل المكتوب والدائم، وأن يحفظها داخل المدينة من دون مخاطرة كبيرة. ونحن إذن نتعامل مع انقلاب فى الأدوار. إذ كان ولاء الزاهد الأولى للمدينة. وكان من أجل المدينة أن ضحى بسلامته وراحته - لقد كان، فى الحقيقة، ثوريا. ذلك أن ولاء الفيلسوف الأول للفلسفة وبقائها فى المدينة. وليست حالة أرسطو أمرا مختلفا، لأن وضوحه المعتاد ليس بشأن الأمور الحاسمة أو الخطيرة.

وعلى الرغم من أنه من الواضح أن هذه الروايات وما يشبهها عن أسلوب أفلاطون وأرسطو فى الكتابة لم يقصد بها أن تكون مجرد روايات تاريخية، فإنه يمكن رؤية هذه الحقيقة بمزيد من الوضوح إذا استمعنا إلى الفارابى يتحدث باسمه هو، وباسم أولئك الذين سوف يشخصهم على أنهم « فلاسفة »:

« نحن الفلاسفة سياسيون بالطبيعة. ومن ثم ينبغى علينا (١) أن نعيش فى انسجام مع

العامة، ونحبهم، ونفضل أن نفعل ما يفيدهم، وأن نعود إلى تحسين أحوالهم (تماما كما ينبغي عليهم أن يفعلوا الشيء نفسه فيما يخصنا). (٢) نربطهم بالأمور الجيدة التي عهد إلينا برعايتها (تماما مثلما ينبغي عليهم أن يرتبطوا بنا في الأمور الطيبة التي عهد برعايتها إليهم) بأن نظهر لهم الحقيقة الخاصة بالآراء التي يتمسكون بها في دينهم؛ لأنهم عندما يشاركوننا الحقيقة، سيكون من الممكن لهم ، بقدر ما في وسعهم، أن يرتبطوا بالفلاسفة في سعادة الفلسفة. (٣) إبعادهم عن الأشياء - المجادلات، والآراء والقوانين - التي لا نجدهم فيها على صواب. وهذا لا يمكن عمله معهم من خلال براهين معينة لأن هذه ليست في متناولهم، وغريبة عليهم، وصعبة بالنسبة لهم. وهي ممكنة فقط من خلال شطر من العلم نشترك فيه معهم - أي إننا نخاطبهم بمجادلة مقبولة بصفة عامة فيما بينهم، ومعلومة جدا لهم، ويحظى بقبول حسن فيما بينهم. هذه الطبقة من التعليم تنتج عنها فلسفة «ذائعة»، وهي المعروفة باسم الفلسفة «الخارجية» و «البرانية» (والواقع أن أرسطو يذكر في كثير من كتبه أنه كتب كتبا في الفلسفة الخارجية كان يسعى فيها إلى تعليم العامة من خلال الأشياء المقبولة عموما). ونحن نمتلك القوة لممارسة هذا الفن الفلسفي فقط من خلال فن الجدل. فمن خلاله يرتبط الفيلسوف بالعامة ويصير في ظل حماية جيدة بحيث لا يجد نفسه متعبا مرهقا أو متورطا في أمر يثير الاعتراض؛ لأن العامة معتادون على أن يجدوا ما هو غريب عليهم مرهقا وما هو ليس في متناولهم أمرا يثير الاعتراض »[١][*].

الفيلسوف والمدينة

العلاقة بين الفيلسوف والمدينة موضوع سلسلة من الكتابات الفلسفية باللغة العربية والفارسية، وهي أدبية بالمعنى المحدد - أي قصص تستفيد من المناهج الأساسية للشعر والبلاغة: تراث وأمثلة. وتتضمن هذه ما يسمى « سرديات الرؤيا » لابن سينا، « وحي بن يقظان » و « رسالة الطير » وقصة « سلامان وأبسال » التي كتبها مؤلف مجهول، التي يقدمها نصير الدين الحسين

---

(١) الفارابي، كتاب الجدل، براتسلافا، مخطوط ٢٣١، ورقة ٢٠٣.

(*) ومن المهم هنا أن نشير إلى أن النص المثبت أعلاه ترجمة عن النص الإنجليزي لتعذر الحصول على النص الأصلي. المترجم

الطوسى (ت٦٧٢هـ / ١٢٧٤ م) فى نسخة كاملة فى كتابه « كتاب شرحي الإشارات »، وقصة ابن طفيل (ت٥٨١هـ /١١٨٥ م) « حي بن يقظان »، وقصة شهاب الدين بن يحيى السهروردى « قصة الغربة الغربية » وكتاب ابن النفيس (ت ٦٨٧هـ / ١٢٨٨ م) « الرسالة الكاملية في السيرة النبوية». وقد شغلت هذه القصص اهتمام دارسى الفلسفة العربية في العصور الوسطى والحديثة ووفرت لهم الفرص لتفسيرات مختلفة. والقصص نفسها إلى حد كبير عبارة عن إعادة خلق وإعادة تشكيل لقصص أقدم زمنيا. وهكذا ففى الإشارات والتنبيهات يحيل ابن سينا القارئ إلى «قصة سلامان وأبسال»[1] التى ربما كان يقصد بها قصة هاتين الشخصيتين اللتين ضمتهما قصة حي بن يقظان المترجمة عن اليونانية بواسطة حنين بن إسحق، أو القصة التى كثفها نصر الدين الطوسى، أو كليهما؛ كما أن ابن طفيل، والسهروردى، وابن النفيس يسهبون في الموضوعات والعناصر المأخوذة من ابن سينا أو أخذت مباشرة من قصص أقدم زمنا. وقصة حي بن يقظان تحكى كيف أن حي، الذى كان قد ترك وحيدا وهو طفل فوق جزيرة غير مأهولة، وربته غزالة، ومع هذا نضج تماما فى عقله وذكائه تدريجيا، وتوغل فى كل تعقيدات الفلسفة والدين. وأخيرا أبحر إلى جزيرة مأهولة، ولكنه لم يلبث أن عاد إلى الوحدة.

ورسالة ابن طفيل المسماة « رسالة حي بن يقظان »، و «أسرار الحكمة المشرقية » التى يخاطب بها صديق لم يشركه فيما كان ابن طفيل سيسميه « فلسفة ». لقد كانت استجابة لطلبات ابن طفيل بأن يكشف قدر ما يستطيع عن أسرار الحكمة المشرقية التى ذكرها ابن سينا. وإذ ألمح ابن طفيل إلى أن السؤال يتصل بشكل ما للسعي إلى الخلود والنشوة الخالدة، فإنه قدم أول وآخر كشفـ مباشر عن قطعة من العلم فى كتاب كامل: « اعلم إذن أن من يرغب فى الحقيقة بدون هلاك روحه يجب أن يسعى ويجاهد بدأب لامتلاك هذه الأسرار (أو هذه الحكمة) ». وسرعان ما نعرف أن هذه القطعة من النصيحة، مقتبسة تقريبا من ابن سينا الذى كان قد قال فى بداية كتابه « الشفاء »، أكبر كتبه الفلسفية، إنه ألف هذا الكتاب ليكون متسقا مع المذهب الأرسطي، ولكنه يعلن أن الحقيقة فى رأيه شيء آخر، وأن « من يرغب فى الحقيقة من دون إخفاء (أو تعريض حياته للخطر) يجب أن يتجه إلى كتابه عن الفلسفة المشرقية »[2] وابن طفيل (الذى يحب أن يتحدث عن كل أنواع الكتب، وما إذا كانت تحتوى على معنى سطحي أو عميق، مذاهب بريئة أو مهلكة، وكذلك عن الكتب الخفية التى ربما كانت توجد فى الشرق،

(1) Ibn Sina, Isharat wa-l-tanbihat, ed .J.Forget , Leiden 1892,199

(2) Ibn Tufayl, Hayy,ed.L .Gautier ,Beirut , 1936 , 4,cf.14-15: Ibn Sina, al Shifa, ch.1.

ولكنها لم تصل إلى المنطقة التي يعيش فيها؛ أي شمال غرب أفريقيا والأندلس) يتحلى بالسرية بشكل جاد فيما يتعلق بـ « الفلسفة المشرقية » لابن سينا؛ وبدلا من ذلك، يذكر كتاب الشفاء لابن سينا بشكل متكرر ويقترح أن الطريق إلى الكمال يؤدى من سطح هذا الكتاب إلى استيعاب « معناه الخفى والعميق،كما أشار الشيخ أبو على [ابن سينا] فى الشفاء »[1].

ومن ثم، فإن أسرار الحكمة المشرقية ليست متاحة لابن طفيل فى كتاب ابن سينا عن الفلسفة المشرقية : ومع أن هذه الأسرار ربما كانت متضمنة فى كتاب الشفاء لابن سينا، وفى بعض الكتب الأخرى، فإن هذه الأسرار، أو سر هذه الأسرار،[2] لا يمكن التعبير عنها فى شكل صاف فى أي كتاب على الإطلاق – وهى معضلة يبدأ ابن طفيل فى التواصل مع صديقه بشأنها معترفا بأن طلبه كان أداة لتوليد « مفهوم نبيل قادنى إلى أن أشارك فى مشاهدة حال لم ألمحها من قبل». وإذ يشير ابن طفيل مجددا إلى هذه التجربة الجديدة للحال التى جاءت بمناسبة سؤال صديقه، يعترف أنه صاحب ذوق فقط لها أو مجرد « ذوق خفيف »[3]؛ ومع هذا فهو يصفها بأنها خارقة للعادة بحيث لا يمكن التعبير عنها وشرحها، بيد أنها تبعث على الفرحة والسرور لدرجة أن المرء يعجز عن أن يبقى متحفظا بشأنها أو « حفظ أسرارها »، ولكنه مدفوع إلى إفشاء السر على نحو غامض. والإفشاء الغامض – أي الكلام عما لا يمكن الكلام عنه، والتعبير عما لا يمكن التعبير عنه، وشرح ما لا يمكن شرحه، يتحكم فى لسان المرء ويقاوم السكوت، وتمرين المرء لنفسه على التصفية والمهارات الضرورية للسيطرة على الفنون من هذا النوع هو موضوع الكتاب، وهو مقدم بشكل صحيح مع ما يبدو أنه تقرير مفصل عن الإخفاقات والنجاحات للصوفية والفلاسفة الذين تكلموا، أو تظاهروا بالكلام، عن رؤاهم الخارقة للعادة.

---

(1) Ibn Tufayl , Hayy , 15.

(2) Ibid , 156.

(3) Ibid , 4 , cf.6 , 18.

١- صفحة من مخطوط من القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادى من كتاب « الشفاء » لابن سينا يبين بداية الفصل السابع من المقالة الأولى عن «واجب الوجود واحد: ونقول أيضا إن واجب الوجود يجب أن يكون ذاتا واحدة»

ويبدأ التقرير بفحص أنماط معينة من الكلام الغامض الذى يشير إلى تجربة الرؤيا نفسها على الرغم من أن تعبير « فلسفة » غائب فى هذه المرحلة[1] فإن تعبيرات مثل « العلم » و « العلم النظري » و « الفهم النظري » و « القياسات المنطقية » و « الطبيعة » و «ما وراء الطبيعة » تنبه القارئ إلى أن هذه التجربة عن الرؤيا تتضمن، أو متضمنة فى أنماط بعينها من الكلام الفلسفي والكتابة الفلسفية). وفى البداية يحدد ابن طفيل سمات الكلام الغامض فى كلام ثلاثة من الصوفية باعتبار أنه يحمل نكهة الهواة لأن مؤلفيها افتقروا إلى المهارة العلمية. وهو على استعداد لأن يعترف أنه ربما يوجد ندرة من الأفراد يمكنهم على نحو ما أن يلموا بجميع موضوعات العلوم النظرية بدون بحث نظري، ولكنه يترك الموضوع عند ذلك. أما بالنسبة للبقية، فهو يفحص كلام الرجال الذين جربوا، وصاروا من أصحاب المهارات من خلال المتابعات العلمية. أول هؤلاء هو « الشيخ » الغزالى الذى، عندما وصل هذه الحال، نطق ببيت من الشعر لتوضيحه يقول معناه:

لقد كان ما كان ولا يمكن التعبير عنه

لا تكثر من السؤال ولكن تمثل الأحسن[2]

هذا البيت (وهو من شعر ابن المعتز) يلمح إلى تجربة جنسية يؤكد الشاعر أنها وقعت؛ وهو لن يصفها، وينبغى على السامع أن يصدقه ولا يسأل عن الحكاية تفصيلا.

ثم يبدأ نقد سلف ابن طفيل المباشر، الفيلسوف ابن باجة (ت٥٣٣ هـ / ١١٣٩ م) وفيه يدخل ابن طفيل اقتباسا طويلا من ابن سينا ومن أقواله وأمثاله هو، بقصد توضيح العلاقة بين المرتبة التى يتم الحصول عليها من خلال العلم النظري والدرجة التى حازها نتيجة الرؤيا التى جربها نتيجة لسؤال صديقه عن أسرار الحكمة المشرقية. وعلى الرغم من أن كلام ابن باجة (المقتبس من مقالته المعنونة « فى اتصال العقل بالإنسان») يشير إلى حالة ما هو مبروك، يمكن أن تسمى مقدسة، تتخطى العلم الذي تم تحصيله من خلال العلوم المعتادة وهلم جرا، فإن ابن طفيل يرفض تصديقه. وبدلا من هذا يؤكد أن ابن باجة يتكلم فى الحقيقة عن درجة تم الوصول إليها من خلال العلم النظري، وأنه متأكد من أن ابن باجة لم يتخطها - أي إنه لم ير رؤيا عن الحالة السامية الحقة، وكذلك فإن إشارته إليها ليست سوى كلام فارغ. بيد أنه يؤكد ثقته فى

---

(1) Ibid 4-10.

(2) Ibid., 4. This Verse is given in Ockley's translation.

أن ابن باجة كان ضليعا في العلم النظري – وهو شيء لم يقله لا عن ابن سينا ولا عن الغزالي، اللذين مدحهما بسبب إنجازاتهما الأرقى. إذن لدينا حتى الآن (١) ثلاثة صوفية مجهولون من الواضح أنهم مروا بتجربة الرؤيا، ولكن لم تكن لديهم أية تجربة علمية؛ (٢) الغزالي الذي ساعدته خبرته العلمية على أن يبقى ساكتا بشأن سر تجربة الرؤيا التي جربها ويحافظ على السر؛ (٣) ابن باجة الذي يفتقر إلى تجربة الرؤيا، ولكنه ضليع في العلم النظري. وبعبارة أخرى، فهو يدرى أنه قد مر بتجربة الرؤيا نتيجة لسؤال صديقه، ولكنه كان قبل ذلك قد توصل إلى الدرجة نفسها التي وصل إليها ابن باجة في المعرفة النظرية: ذلك أن إنجازه في المعرفة النظرية يتيح له أن يؤكد أن ابن باجة كان ضليعا في العلم النظري على حين أن الصوفية لم يكونوا كذلك، وأن تجربة الرؤيا التي رآها حديثا تسمح له أن يؤكد أن ابن باجة كان يفتقر إلى تلك التجربة. ومع هذا ما علاقة تجربة الرؤيا بالعلم النظري، بغض النظر عن السماح لواحد يمتلك الخبرة في الدراسات العلمية بالحديث عن تجربته في الرؤيا بصياغة حرفية مصفاة –أي ليس فقط الكلام عنها بشكل غامض، وإنما حفظ سرها تماما .

والمجالان «مختلفان » حتى مع أنهما هما «الشيء نفسه » يقول ابن طفيل: إنهما الشيء نفسه بمعنى أنه لا شيء محجوب في تجربة الرؤيا ما لم يكن محجوبا بالفعل في العلم النظري (وسوف يضيف لاحقا، بشرط أن ما يمكن إدراكه بالوسائل النظرية في الميتا فيزيقا – ويجب أن نضيف المنطق، والرياضيات، والفيزياء، لأن الميتافيزيقا كان تتوج كل هذه العلوم[1] – «صحيح وحقيقي» بيد أن هذا كما ينبغي أن نفترض كان يجب أن يقال عن تجربة الرؤيا كذلك). إنهما مختلفان من حيث إنه في الرؤيا يرى المرء هذه الأشياء نفسها (١)بقدر كبير من الوضوح؛ و(٢) بواسطة شيء ليس له اسم عام أو مصطلح فني، ومن ثم فإن ابن طفيل مرغم على أن يحدده مجازا على أنه «القوة »، وهو ما كان ابن سينا قد أسماه « سر» التلقين[2].

ولكن يبدو أن هناك اختلافين أخريين في المجالين. والعلم النظري يضم الكثير من الأجزاء أو يتكون من عدد من العلوم يمكن دراستها وفق نظام مقبول، بحيث تبلغ ذروتها في الميتافيزيقا. وتجربة الرؤيا، على النقيض، لا تبدو ذات أجزاء، ولكن لها درجات: فمن يتذوقها يسعى إلى المزيد أو إلى الأقل. وكان ابن طفيل قد تذوقها، أو بالأحرى « ذاقها بشكل خفيف فقط »،

(1) Ibid,12 .

(2) Ibid,5,7,9 .

حسبما قال بمزيد من الدقة[1]. يصف ابن سينا الذى نقتبس منه الآن اقتباسا طويلا (من كتابه الإشارات والتنبيهات وهو كتاب خفى كتب قبل موته مباشرة) لا حالة واحدة، ولكن العديد من الحالات فى تجربة الرؤيا هذه. وتعليقا على هذه الأوصاف يقول ابن طفيل إن ابن سينا « قصد بها أنها يجب أن يحوزها عن طريق التذوق »[2]، بيد أنه لا يخاطر بالتدبر فيما إذا كان ابن سينا قد تحقق من قصده أم لا. ولا شك لديه فى أن الغزالى ينتمى إلى أولئك الذين « كانوا فى ذروة السعادة ووصلوا إلى هذه المراتب المشرفة »؛ بيد أنه غير واثق بما فيه الكفاية لكي يؤكد أنه أيضا كانت له ذائقة من ذلك الشيء الذى لم يكن هو نفسه قد ذاقه حتى سأله صديق عن أسرار الحكمة المشرقية. ومع هذا فهو مستعد لأن يعيب على ابن باجة وجود شكوك مماثلة حول الغزالى قائلا له: « لاتسمى حلوا ذلك الذى لم تذقه » [3] ويعمل ابن طفيل على إعادة الاعتبار لابن سينا والغزالى بوصفهما رجلين أساء ابن باجة فهمهما والحكم عليهما، رجلين ينتميان إلى طبقة مختلفة وأعلى من طبقة ابن باجة.

وعندما يسمح ابن طفيل لنفسه فى النهاية أن يتغلب على تحفظه وسريته ويتكلم باسمه عن الرؤيا التى شاهدها حديثا، يطلب من صديقه أن يتخيل « مثالا »: وقد اقتبس من شخص آخر مثلما فعل الغزالى – هو ابن سينا – ولكنه بخلاف الغزالى يخترع الآن قصته الخرافية الخاصة. والمقصود بالمثال أن يوضح الفرق بين حالتي الإدراك، النظرية والرؤيوية. وهو يقول لصديقه: تخيل شخصا له موهبة وفطنة طبيعية طيبة، إلا أنه ولد كفيفا وعليه أن يتعلم كل شيء عن مدينته – الناس فيها، والحيوانات، والشوارع... إلخ، بما فى ذلك الألوان – بوسيلة أخرى غير النظر؛ ثم، بعد أن حقق المعرفة الكاملة بالمدينة بهذه الطريقة يفتح عينيه ويجد أن لاشيء يراه مختلفًا عما كان يعتقد أنه عليه، الآن فقط يجرب وضوحا إضافيا مصحوبا بمسرة كبيرة[4] هذا المثال الخيالي يلقى بظلاله سلفا بطرق كثيرة على بناء قصة حي بن يقظان وخاتمتها. واستخدام المدينة بدلا من الكون موضوعا لاستفسار الرجل الأعمى ربما يكون، بطبيعة الحال، قد فسره بالاستخدام التقليدي للمدينة على أنها صورة الكون. وعلى أية حال، لن يفسر هذا حقيقة أنه فى القصة الرئيسية يمتلك حيٌّ على جميع وسائل الرؤيا؛ ومع هذا ما زال أعمى تماما، فيما يخص المدينة، ويحتاج إلى فتح

(1) Ibid., 6, 18.

(2) Ibid, 7.

(3) Ibid., 10.

(4) Ibid., 7-8.

عينيه لكي يرى المدينة على ما هي عليه قبل أن يعود إلى جزيرته وينشغل بطرقه وأساليبه القديمة.

بيد أن هذه النقطة لا تخصنا في اللحظة الراهنة. وبحسب الحكاية يتبع المثال نظاما محددا (يعاد إنتاجه في القصة الرئيسية أيضا) يبدأ مع الحصول على المعرفة في أثناء حالة العمى، وينتهي بالأشياء نفسها التي يمكن استيعابها بعين مفتوحة. ويعقبها تعليق[1]. ويقال إن الحالة الأولى تشبه حالة أولئك الذين ينشغلون بالبحث النظري بما في ذلك الميتافيزيقا، بشرط أن يكون العلم الذى تم إحرازه في هذه الحال «حقيقيا وصادقا »؛ ويقال إن الحال الثانية ستكون مثل حال هؤلاء الرجال أنفسهم الذين وصلوا ،بالإضافة إلى ذلك، مرحلة أعلى من فتح عينهم الداخلية أو السرية. وعند هذه النقطة يتم الاعتراف بالاحتمال النادر أن أحدا ما قد تكون لديه هذه العين مفتوحة دائما، وليس بحاجة إلى الانشغال بالبحث النظري، ولكنه لم يتابع.

وكانت متابعة هذا السؤال أكثر من ذلك ستؤدى إلى عدد من الصعوبات. ولو كان حقا أنه في تجربة الرؤيا يبصر المرء الأشياء نفسها التي يبصرها في العلوم النظرية، فقط الشخص الذى يمتلك المعرفة النظرية الشاملة الصحيحة والحقة هو الذى يمتلك لكي يختبر حقيقة تجربته في الرؤيا وصحتها. وهو يستطيع فقط أن يتجنب مصير أصحاب الرؤى الآخرين، الذين يتخيلون فحسب أنهم قد جربوا الحقيقة النهائية، ويشعرون بسعادة سامية بسبب السرور العظيم الذى يصاحب ابتكارات قوتهم الخيالية، وهو نقد كان قد وجهه ابن باجة ضد الصوفية على وجه الخصوص[2]. ومع هذا، فإن تجربة الرؤيا لا يمكن التعبير عنها في مصطلحات سهلة الفهم، كيف يمكن له أن يقنع أحدا آخر أنه قد شاهد رؤيا حقيقية ؟ والإجراء الموثوق به هو البدء بمعلومات أساسية شاملة في العلوم النظرية، ثم يفتح عين المرء الداخلية، مثلما فعل ابن طفيل في مناسبة تأمل كيف يجيب عن سؤال صديقه عن أسرار الحكمة المشرقية. وكون أن هذه لا يمكن أن تكون القصة الكاملة واضح من حقيقة أن تجربة الرؤيا تبدو وكأنها تأتي كهبة غير متوقعة. وقد تأتي بعد أن يكون المرء قد أتم دراسته للعلوم النظرية. ولكن قد تأتي أيضا قبل أو في منتصف هذه الدراسة. كيف يمكن اختبارها في هذه الحالات ؟ ما أثرها على متابعته المستقبلية لهذه العلوم ؟ وماذا عن الرجال والنساء الذين يبدو لهم أن الرؤيا جاءتهم مثل أطفال أو شباب سذج؟ ينحى ابن طفيل هذه الأسئلة كلها جانبا. وهو يقترح أن النظام الصحيح، أو الآمن، يمضى من المعرفة النظرية إلى

---

(1) Ibid., 8-11.

(2) Ibid., 10.

تذوق تجربة الرؤيا، بل إنه يقترح أن أولئك الذين من أمثال ابن باجة، ممن يحققون معرفة شاملة بالعلوم الأساسية فى العلوم النظرية، ولكنهم لا يتلقون تلك الهبة، ليس عليهم أن يلوموا سوى أنفسهم: ذلك أنه بسبب اهتمامهم الزائد بالأشياء الدنيوية.

ولم تكن دراسة أنماط الكلام الغامض حتى ذلك الحين مهتمة بالكلام الغامض عن تجربة الرؤيا نفسها. وقد بينا أن التواصل مع هذه التجربة مهمة مستحيلة. ومعضلة التعبير عما لا يمكن التعبير عنه بالكلمات تقاوم الحل. إن ما يُرى فى تجربة الرؤيا لايمكن أن يُرى سوى فى تجربة الرؤيا؛ ولا تعترف أن الحديث عنها أو الكتابة عنها فى الكتب، على أية حال، كما هى فى الحقيقة؛ لأن الأصوات وصورها المكتوبة أدوات للمعرفة النظرية، ومحاولة الكلام أو الكتابة عن تجربة رؤيا لابد أن تحولها إلى مقابلها النظري. وبما أن هذا لن يبين الفرق بين حالتي الإدراك، يواجه المرء إغراء محاولة التعبير عن السمة الخاصة لتجربة الرؤيا؛ وهنا سوف تختلف التعبيرات لأنها غير كافية، وسوف تؤدى بالبعض إلى الانحراف عن « الصراط المستقيم » أو الآراء المقبولة على حين سوف يظن أن آخرين انحرفوا حتى لو لم ينحرفوا. وتجربة الرؤيا تفتح مجالا أكبر مما يمكن أن يعبر عنه الكلام أو الكتابة أو يحدداه.

حتى مع أن صديق ابن طفيل لم يقصد بسؤاله أن يحركه ليقول شيئا من هذا [1]، فإن السؤال نفسه، الذى قاد ابن طفيل إلى المرور بتجربة الرؤيا، جعله ضروريا. ولكن بما أن ابن طفيل كان قد قال كل هذا، فإنه عبر عن الشك - الذى لابد أنه كان أكثر من شك - فى أن غرض صديقه ربما كان أن يحركه لكي يكتب عن عما رآه فى حال الرؤيا « كما كان حقا ». وهذا ما يرفض أن يفعله. فهو لا يريد المخاطرة بالانحراف، أو يعرض نفسه للاتهام بأنه قد زلّ وانحرف عن الصراط المستقيم، ليس حتى لكي يلبى رغبة صديق لم يكن بدون سؤاله ليتناول هبة تجربة الرؤيا السامية على الإطلاق. وهو يتطوع لإجابة السؤال بطريقة أخرى، ويقترح أنه لما كان من المستحيل للسبب المذكور أعلاه أن يرد على سؤال صديقه لو أنه طلب حقا تقريرا مكتوبا عن الطبيعة الحقة لما شاهده فى تجربة الرؤيا، فربما كان غرضه السعي وراء المعلومات عن « هذا الشيء بالتوافق مع منهج أولئك الذين يشتغلون بالبحث النظري »، وهذا شيء يستحيل الكلام عنه أو الكتابة عنه فى الكتب[2].

---

(1) Ibid.

(2) Ibid., 11.

ولا بد أن صديق ابن طفيل قد ارتبك تماما وخاب رجاؤه آنذاك. فربما لم يكن يتوقع من البداية أن سؤاله سوف يولد حالة الرؤيا فى ابن طفيل. ولكن بعد سماع كل هذا الكلام عن تجربة الرؤيا، وكونها أعلى من المعرفة النظرية، وأنها « تضم كل شيء ولكن لا يحتويها شيء »[1]، علم آنذاك أن عليه أن يقنع برواية لا بد لها أن تكون محدودة، من الدرجة الثانية وغير مرضية. بيد أنه لا يجب أن تفتر حماسته تماما: ابن طفيل يستمر متمسكا بإمكانية أن يتلقى يوما ما هبة تجربة الرؤيا. ومثال الرجل الأعمى الذي يبين العلاقة بين المعرفة النظرية وتجربة الرؤيا تفترض أن المرء يبدأ بالدراسة النظرية. وهو يعرض أن أولئك الذين ينشغلون بالبحث النظري لديهم منهج لتقديم المعلومات مكتوبة عما يرى فى تجربة الرؤيا: فهم لا يدونون ماتم تجربته كما هو فى الحقيقة، لأن هذا غير ممكن، ولا هم يشوهون جوهره أو يحولونه إلى معرفة نظرية. وصديق ابن طفيل، الذى يحتمل أنه كان قد قرأ أو سمع عن أسرار الحكمة المشرقية التى ذكرها ابن سينا، لا يعرف بأي طريقة ذلك الذى لايمكن التحدث به أو الكتابة عنه بمنهج آخر، ولا كيف وجد أولئك الذين يواصلون البحث النظري الطريقة للتعبير عما يستحيل التعبير عنه.بيد أنه قد عرف آنذاك أن لهذا علاقة ما بطبيعة الأصوات والحروف المكتوبة، والصور والأصوات. فالأصوات أدوات للبحث النظري؛ وهى لا يمكن أن تستوعب تجربة الرؤيا، التى هى أوسع من الأشياء التى يضمها البحث النظري؛ وحينما تستخدم لكي « تكسوها »[2]، يغيرون جوهرها ويحولونها إلى شيء نظري. ومع هذا يبدو أن هناك منهجا موجودا، طوره أولئك الذين يشتغلون بالبحوث النظرية، وبواسطته يستطيعون أن يتحدثوا ويكتبوا عن ذلك الذى يسمو على الأشياء النظرية، ليس كما هى فى الحقيقة، ولكن بطريقة تقدم مع هذا المعلومات عنها. ويعرض ابن طفيل الوعد بأن يمكن أن يزود صديقه بالمعلومات التى يفترض أنها تنويرية أكثر من المعلومات المقدمة حتى ذلك الحين من الصوفية الثلاثة، ومن الغزالي، وحتى من ابن سينا، والتى تكمل المعلومات التى قدمها ابن باجة، والتى تبين أنها لا تقدم معلومات عن هذا الشيء على الإطلاق. وأولئك المنشغلون بالبحوث النظرية، وهم فقط، يعرفون جوانب القصور فى اللغة والكتابة لأنهم يصلون إلى الحدود الخارجية لما يمكن للغة والكتابة أن تعبر عنه، ويبدو أن بعضهم قد اكتشفوا طريقة للكلام والكتابة عما يتجاوز هذه الحدود، من دون أن يغيروا جوهره أو يحولوه لشيء نظري؛ لقد طوروا منهجا للكلام وعدم الكلام، والكتابة وعدم الكتابة عنه.

(1) Ibid.

(2) Ibid.

ويبدأ تقرير ابن طفيل عن منهج الكلام والكتابة المستخدم بواسطة أولئك الذين يتابعون البحث النظري وهم يحاولون تقديم هذا النوع من المعلومات عما روي فى تجربة الرؤيا[1]، يبدأ بإزالة الغشاوة عن عيني صديقه الذى يعتقد أن هذه المعلومات متاحة بالفعل أو تكفى لغرضه: إنها نادرة للغاية؛ولا يحدث سوى من حين لآخر أن يمسك أحد الأفراد بجزء طفيف منها؛ وحتى فى ذلك الحين وبسبب المحرمات الدينية والتحذيرات ضد التعمق فيها، فإنه لا يبدأ نقلها للآخرين سوى من خلال الإشارات. وعلى الرغم من أن ابن طفيل مهتم بحالة الأمورفى شمال غرب أفريقيا والأندلس (« الأرض التى نحن فيها ») على وجه الخصوص. فإن ملاحظاته العامة عن ندرة وعدم كفاية ما كتب عن الموضوع ينطبق على تراث الكتابة الفلسفية العربية بأسره: أي الكتب الفلسفية لأرسطو (فى ترجمتها العربية)، وكتب الفارابى، وابن سينا، وكذلك ما أنتج فى الأندلس حتى عصره.

وبخلاف الكثير من الأندلسيين الذين كانوا معتادين على أن يتغنوا بمديح بلادهم وثقافتها، كان تقرير ابن طفيل عن تطور الثقافة الفلسفية الأندلسية رزينا إن لم يكن قاسيا[2]. فهو يميز أربع مجموعات:

(١) المجموعة التى كتبت قبل انتشار المنطق والفلسفة من الشرق: كان هؤلاء المفكرون الأندلسيون مشغولين بالعلوم الرياضية ولم يكن بوسعهم المضي أبعد من هذا.

(٢) المجموعة التى أضافت إلى الرياضيات قدرا معينا من المنطق، ولكنه لم يوجههم إلى الكمال البشري الحقيقي.

(٣) وتبع هؤلاء بدورهم جيل أكثر مهارة وأقرب إلى الكمال البشري. ومن بين هؤلاء يتميز ابن باجة بحدة الذهن، وفهمه وفراسته، « ومع هذا فإن أمور هذا العالم شغلته حتى أخذه الموت قبل أن يخرج إلى النور كنوز معرفته أو يكشف أغوار حكمته العميقة »، ومن هنا جاءت سمة التلخيص وعدم الاكتمال التى اتسمت بها كتاباته. وقد نقل عنه أنه اعترف أن عمله الرئيسي، المقالة المعنونة « فى اتصال العقل بالإنسان »، لا تعبر بوضوح عن قصده، وأن من الصعب

---

(1) Ibid., 11-12.

(2) Ibid., 12-13.

فهمها، وأنه في كثير من المواضع لم يرتب تعبيراته بطريقة مناسبة أفضل، وأنه كان سيغيرها لو توفر له الوقت. وأيا ما قد يكون هذا، فإن جيل ابن باجة يضم أشخاصا آخرين حكي عنهم أنهم كانوا متساوين معه، وقد أحجموا، بخلاف ابن باجة، عن تسجيل أي شيء على الإطلاق، أو على الأقل لم يستطع ابن طفيل أن يجد شيئا مكتوبا لأي منهم.

(٤) وأخيرا، يتحدث ابن طفيل عن معاصريه هو: فهم إما مازالوا يمرون بمرحلة النضج، أو توقفوا قبل أن يصلوا بأنفسهم إلى حد الكمال، أو أنه لا يمتلك المعلومات الكافية عنهم.

يهمل ابن طفيل في مناقشته الإطالة في الحديث عن تأثير المعارضة الدينية لتعليم الفلسفة في الأندلس ولابن باجة على نحو خاص، كما يتغاضى عن حقيقة أن ابن باجة تعرض للاضطهاد واتهم بالهرطقة، واحتمال أن يكون قد مات مسموما. وهذا كله أمر أكثر غرابة لأنه يؤكد على أهمية الصرامة الدينية ضد الفلسفة بشكل عام. كما أنه ليس واضحا، ما لم يكن ابن طفيل يرى أن هناك ارتباطا بين نقد ابن باجة لابن سينا والغزالي (وللتصوف عموما) وموقفه المحدد من هذا العالم، ولا السبب في أنه يكرر الاتهام لابن باجة بأنه يولي اهتماما أكثر مما ينبغي بأمور هذه الدنيا وكيف أن لهذا الاتهام علاقة بموقف ابن باجة الفلسفي. من السهل أن نفهم لماذا يحترم ابن طفيل رغبة المفكرين الأندلسيين (الصوفية، وأصحاب علم الكلام، وكثير ممن انشغلوا بالعلوم الخفية) في إخفاء أسمائهم، ممن اختاروا أن يتماشوا مع الحظر الديني للخوض في العلوم الفلسفية وقدموا آراءهم في ثوب آخر، وغيرهم ممن لم يكتبوا كتبا على الإطلاق، ولكنهم تحدثوا إلى الناس بالإشارات. أما ما لا يسهل فهمه فهو تناوله لابن باجة، الشخصية المركزية في تاريخ الفلسفة الأندلسية، وفي تقرير ابن طفيل كله عن السر النهائي للحكمة المشرقية.

وبما أننا لا نعرف ما الدليل الذي كان لدى ابن طفيل ليقول إن ابن باجة أخفق في الوصول إلى تجربة الرؤيا، ولا عن تلك المسألة التي دخلت فيها تجربته الرؤيا، فربما ينبغي علينا أن ننحي هذا السؤال جانبا إلى حين. والموضوع المركزي في مقالة ابن باجة « في اتصال العقل بالإنسان » أن المواد الفيزيقية والميتافيزيقية، تتراكم، أو ينبغي أن تتراكم، في تجربة « ومضات البرق » وهو نوع بديهي من المعرفة تختلف عن المعرفة التي بلا سياق وتسمو عليها، يمكن من حيث المبدأ أن يتجاوز المعرفة العقلية إلى التجربة العقلية. إلى هذا الحد يكون ابن باجة وابن طفيل متفقين في الجوهر وربما اختلفا لفظا. بيد أن ابن باجة يمضي شوطا أبعد: إن التجربة العقلية، إذا كانت

حقيقية، يجب أن تكون متماثلة لدى جميع أولئك الذين جربوها : ومن ثم فإن تجربة أرسطو العقلية وتجربة أي كائن بشري آخر تكون هي نفسها في هذه الحياة الدنيا. وبما أن هذه الصيغة الأسمى من المعرفة فقط هي التي تبقى بعد الموت، فإن ما يبقى من أرسطو وأى كائن بشري آخر له تجربة عقلية حقيقية بعد الموت يكون هو نفسه تماما- لا البنية الجسدية ولا البنية الطبيعية للفرد، ولكن الجزء المقدس فقط، وهو الذكاء الخالص، الذي يبقى بعد الموت. ومرة أخرى لا يختلف ابن طفيل في أي موضع صراحة بشأن هذا الموضوع، وقصة « حي بن يقظان » تحتوى على الكثير من الإشارات التي سار فيها على خطى ابن باجة. وأخيرا، من المعلوم أن ابن باجة كان قد يئس من إمكانية تأسيس مدينة فلسفية، ومن إمكانية أن يكون للفيلسوف دور محوري في إصلاح المدن الموجودة. وإذا ما كان لنا أن نأخذ الدرس الذي تحمله قصة ابن طفيل عن «حي بن يقظان » مأخذ الجد - إذ كان حي يأسف من أنه حاول إصلاح المدينة الدينية في جهله في الجزيرة المجاورة ورحل إلى جزيرته لكي يتأمل في عزلة - يبدو ابن طفيل متقبلا لموقف ابن باجة في هذه المسألة أيضا. لماذا، إذن، ينخرط في مثل هذا الهجاء ضده ؟ هل لأنه لا يعترض على مادة آراء ابن باجة، ولكنه يعترض على طريقة تعبيره عنها، أم لكشفه هذه الآراء بدلا من إخفائها في المؤلفات النظرية، أو على صراحته غير الضرورية والخطيرة أيضا ؟ ومن ناحية أخرى، كان اقتراح ابن طفيل بأن ابن باجة كان مهتما أكثر مما يجب بأمور هذا العالم مما حال بينه وبين تجاوز المعرفة النظرية وإشارته إلى السمة المختصرة وغير المكتملة لكتاباته، والاقتباسات التي تبرهن على أن ابن باجة نفسه قد اعترف بأن ما أراد أن يبرهن عليه في « اتصال العقل بالإنسان» لم يتم التعبير عنه بوضوح أو على نحو جيد، وتأكيده على أن أغوار « حكمة » ابن باجة لم تتكشف بسبب موته الباكر - كل هذا تجمع لصالح دفاع عام عن الفلسفة في بلاد كانت القيود الدينية ضد الفلسفة قد جعلت من المستحيل عليها أن تبقى ما لم تلجأ إلى اللغة المشفرة.

ابن طفيل عن الفارابى

ولمزيد من التأكيد على هذه الأطروحة نتحول الآن إلى تقرير ابن طفيل عن مؤلفات الفارابى الذى كان الفيلسوف المفضل لدى ابن باجة، بعد أرسطو؛ أما ابن سينا (كان لابن طفيل أن يناقش أرسطو وابن سينا سويا مثلما كان الغزالي قد فعل من قبل) الذى كان مذهبه عن « النفوس المتجردة عن التجسد » والبقاء الفردي من خلال القوة التخيلية، فقد رفضه ابن

باجة؛ كما أنه انتقد الغزالي بسبب سروره بتجربة الرؤيا التى مرّ بها على أساس أن هذا كان من نتاج خياله الخاص.

ينحى ابن طفيل كتابات الفارابى عن المنطق جانبا ويركز على كتاباته «الفلسفية »[1] التى يصفها بأنها «موبوءة بالشكوك ». و يقدم ثلاثة أمثلة: (١) فى «المدينة الفاضلة» يؤكد أن نفوس الأشرار تبقى بعد الموت وتعانى العذاب الخالد بلا نهاية؛ (٢) فى «السياسة الدينية» يعلن أن نفوس الأشرار لا تبقى بعد الموت وأن النفوس الفاضلة والكاملة فقط هى التى تبقى؛ (٣) فى شرحه كتاب الأخلاق لأرسطو (وهو مؤلف لا توجد نسخة منه معروفة الآن)، يصف السعادة الإنسانية بأنها شيء لا يمكن إحرازه سوى فى هذه الحياة فقط، مضيفا كلمات بما يعنى أن « كل ما يتعدى هذا ثرثرة بلا معنى وحكايات عجائز ». وفى مسألة خلود النفس، إذن، يقول الفارابى أشياء مختلفة فى كتب مختلفة ويناقض نفسه. ولا يعلق ابن طفيل على الرأيين الأولين. وعلى الرغم من أنه يعترف، فيما يتعلق بالرأي الثالث، بأنه يعيد صياغة رأي الفارابى، أو يقدمه بكلماته هو، فإنه لا يقول إنه رأي زائف أو أنه هو نفسه له رأي آخر أو مضاد، ولكن فقط أن الفارابى « يجعل الناس جميعا يائسين من رحمة الله ويضع الشرير والفاضل على المستوى نفسه، بما أن مصيرهم جميعا العدم ».

واهتمام ابن طفيل الرئيسي ليس منصبا على الحقيقة أو الصلاحية فى موقف الفارابى الجذري كما صاغه، ولكنه منصب على مضامينه الأخلاقية والسياسية والدينية فى هذه الحياة الدنيا: وهذا سبب أنه يعتبره «انزلاق » و « عثرة » خطيرة[2] بالإضافة إلى هذا، هناك مذهب الفارابى المعلن والذى فهم بشكل خاطئ عن النبوة: من أنها تتعلق بملكة التخيل على وجه الخصوص، وأن الفلسفة يجب أن يكون لها تقدير أعلى من النبوة. وابن طفيل لا يعلق على رأي الفارابى عن النبوة، والذي يجعله أكثر جذرية حتى مما فعله برأيه عن الخلود (لم يعلن الفارابى فى أى موضع ما ينسبه ابن طفيل له). وهو يؤثر الصمت بشأن ربط الفارابى الدائم بين الفلسفة والنبوة، وحجته أن النبوة مرحلة متجاوزة الفلسفة التامة ومصاحبة لها بالضرورة، وهى إنجاز ضروري لمؤسس المجتمع الديني. كما أنه لا يذكر اهتمام الفارابى الفائق بالدور النشيط الذى يجب أن تلعبه الفلسفة فى المجتمع الديني.

---

(1) Ibid., 13-14.

(2) Ibid., 14, cf. 11.

وليس هناك معنى لنقد ابن طفيل لفلسفة الفارابى فى ضوء إمكانية هدم آراء مقبولة عموما عن الخلود والنبوة سوى إذا كان النظر إلى الفيلسوف على أنه يرى فى المجتمع الديني مجتمعا رافضا للتعليم الفلسفي بالطبيعة وأنه لا يجب أن يفعل شيئا يزعج عقيدته التقليدية، وهو الدرس النهائي فى قصة حي بن يقظان. وفى هذا كما رأينا يتبع ابن طفيل ابن باجة، الذى تملكه اليأس من تأسيس مدينة فلسفية. ولكنه يتجاوز ابن باجة بمحاولته عزل المجتمع الديني عن الفلسفة وعزل الفلسفة عن المجتمع الديني:

ففى « حي بن يقظان » تعايش الاثنان كل على جزيرته الخاصة المنفصلة، وأي عضو من المجتمع الديني يشعر بالحاجة إلى الأشياء الأعمق لا بد له من أن يقوم بالرحلة إلى جزيرة الفيلسوف بنفسه؛ وفى الحياة الحقيقية، يجب أن تكون الكتابة الفلسفية سرية بحيث لا يجد أحد من المضطهدين شيئا يشير ولو من بعيد إلى أن الكاتب يعتنق مذهبا معاديا، مثل آراء ابن باجة والفارابى عن الخلود أو آراء الفارابى عن النبوة.

بيد أنه يجب علينا أن نولى اهتماما خاصا للطريقة التى يقرأ بها ابن طفيل أعمال الفارابى الفلسفية ويرشد أصدقاءه إلى قراءتها. فهو يبحث عن الفقرات « المثيرة للشكوك »، ويقارن فيما بينها، ويرتبها فى تتابع يبدأ بالفقرة التى تثير أقل قدر من الشكوك وينتهى بأكثرها ريبة. وعندما يجد أن الفقرة الأكثر ريبة، تتناقض مع الفقرات الأقل ريبة يفترض أن الفقرة الأكثر إثارة للشك تمثل رأي الفارابى الأصلي ويعلق على هذه الفقرة بدلا من الفقرات الأقل مدعاة للريبة- أي إنه يستبعد ما يقوله الفارابى عن نفوس الأشرار وعن معاناة نفوس الأشرار وعن بقاء نفوس الفضلاء على أنها تصريحات شعبية أو مفيدة سياسيا، وينتقد تصريح الفارابى ، الذى يبدو أنه يقول إن بقاء أى نوع إن هو إلا خرافة لأنه مؤذ من الناحية السياسية. وأخيرا، يرفض ابن طفيل أن يفسر هذه التصريحات بحيث يجعلها تتفق مع الرأي العام: مثلا، أن أكثر تصريح مثير للريبة عند الفارابى يرد فى شرحه لكتاب الأخلاق لأرسطو وقد يعكس رأي أرسطو بدلا من رأيه هو؛ أو أن الفارابى يميز عموما بين السعادة « البشرية » أو « السياسية » والسعادة «الإلهية» أو بين سعادة الدنيا وسعادة الآخرة، بحيث إنه فى تعليقه على كتاب الأخلاق لأرسطو يمكن أن يكون متحدثا عن «السعادة البشرية» التى هى ممكنة فى هذا العالم فقط.

ابن طفيل عن ابن سينا

في التقرير عن ابن سينا[1] يقدمه على أنه الكاتب الوحيد الذي نجح في تجنب الانزلاق أو التعثر. والفيلسوف الوحيد الذي لم يستطع ابن طفيل أن يعثر له على غلطة. إنه كاتب قادر على أن يعيد كتابة كتب أرسطو ويتبع مذهبه والمنهج الفلسفي في كتاب « الشفاء »، ويعلن في الوقت نفسه أن من رأيه أن الحقيقة غير ذلك ويحيل القارئ الذي يسعى وراء الحقيقة الخفية إلى كتاب آخر من كتبه عن المشرق غير موجود الآن في أي مكان. ويفهم ابن طفيل هذا على أنه يعني أن المرء يحتاج إلى أن ينشغل في قراءة « حذرة » لكتاب الشفاء وكتابات أرسطو. وإذا فعل هذا، يجد أنه على الرغم من أن الاثنين يتفقان في الشطر الأكبر، فإن كتاب الشفاء يحتوى على أمور بعينها ليست من الأرسطية في شيء. ويتعقب تلميح لابن سينا في كتاب الشفاء يصل إلى استنتاج أن المعنى السطحي لكل شيء وارد في أعمال أرسطو وفي كتاب الشفاء لا يساعد المرء على تحقيق الكمال لأن هذا الفرد يحتاج إلى أن يدرك « أسرارها ومعناها العميق ».

ولا يتحدث ابن طفيل عن موضوع فلسفي واحد له علاقة بأرسطو أو ابن سينا، بما يعطي الانطباع بأن مذهبيهما لاغبار عليهما أو يبدوان كذلك. ومع هذا فإن ابن طفيل لا يثق تماما فيما يعلنه ابن سينا في كتاب الشفاء. ويصير هذا واضحا من الطريقة التي يحاول أن يعرض بها أعمال أرسطو (ولا يذكر منها شيئا بالاسم) وابن سينا دون أن يضطر إلى ذكر أي من المسائل التي كان الغزالي قد اتهم فيها ابن سينا بالكفر: أزلية العالم،معرفة الله بالجزئيات، والثواب والعذاب في الحياة الآخرة. ويعلن مثل الغزالي أنه، فيما يخص كتب أرسطو، يأخذ ابن سينا على عاتقه « أن يعبر عن فحواها ». وقد فهم الغزالي هذا على أنه يعني أن المرء لم يعد بحاجة للرجوع إلى كتب أرسطو. وبهذا استطاع أن يتحدث عما كان الفلاسفة يفكرون فيه على أساس ما يوجد في كتاب الشفاء. أما ابن طفيل، من ناحية أخرى، فلا يثق في مزاعم ابن سينا بأنه يعطي محتوى كتب أرسطو، ولا هو يتبع اقتراح ابن سينا بأن القارئ الذي يسعى وراء الحقيقة المكشوفة ينبغي عليه أن يذهب إلى كتابه عن الحكمة المشرقية. فهو يفهم ابن سينا على أنه يعني أن على المرء أن ينشغل، ليس بالقراءة الواعية فقط لكتاب الشفاء، بل وكتب أرسطو كذلك. وهو يخوض في كل شيء موجود في كتب أرسطو وفي كتاب الشفاء على السواء ويحذر من قبول

(1) Ibid., 14-15.

معناه السطحي لأنه غير كاف، ودون أن يخبرنا ما إذا كانت مذاهب مثل أزلية العالم أحد المعانى السطحية أو العميقة فى هذه الكتب. وهكذا يستغل التمييز بين المعانى السطحية والمعانى العميقة فى هذه المؤلفات لكي يتجنب الاضطرار إلى التعامل صراحة مع أى من الموضوعات التى أثارها الغزالى فى كتاب « تهافت الفلاسفة » وأن يلمح إلى أنه قد يتحول إلى أن الغزالى تعامل مع المعنى السطحي فى كتاب الشفاء لابن سينا بدلا من معناه العميق أو الخفي[1] وربما يكون من خصائص أسلوب ابن طفيل فى الكتابة أن الموضع الوحيد حيث يتحدث بصراحة عن التمييز بين المعنى السطحي والمعنى العميق، يستخدمه لكي يحمى الكتابات الفلسفية ضد العيون المتوسلة لرجل مثل الغزالى بدلا من أن يميط اللثام عن المعنى العميق على وجه الخصوص.

ابن طفيل عن الغزالى

يحمل التقرير عن كتابات الغزالى[2] ذلك التمييز المريب من حيث كونه أطول (ثمانية وثلاثين سطرا) من التقارير التى كتبها عن كتابات ابن باجة (أحد عشر سطرا) والفارابى (أربعة عشر سطرا) وابن سينا وأرسطو (أحد عشر سطرًا) سويا. والغزالى مثل الفارابى يناقض نفسه ويقول أشياء مختلفة فى كتب مختلفة. ولكنه ليس ملوما بقدر حدة اللوم التى وجهها ابن طفيل للفارابى. فهو متهم بالانشغال بهذه الممارسة لكي يتودد إلى العامة وينال رضاهم، لدرجة أنه على استعداد أن يتهم الآخرين بالكفر بسبب العقائد التى يعتنقها هو نفسه. والمثال الذى اختاره ابن طفيل هو مرة أخرى مسألة الحياة الآخرة: (١) فى كتاب « تهافت الفلاسفة » يتهم الغزالى الفلاسفة (أي ابن سينا) بالكفر لأنهم ينكرون بعث الجسد بعد الموت ويؤكدون أن الأرواح فقط هى التى تثاب وتعذب؛ (٢) فى مقدمة كتاب « ميزان العمل » يقول إن هذا بالتحديد المذهب الذى يعتنقه « أقطاب » الصوفية؛ (٣) فى كتاب « المنقذ من الضلال » يقول إن عقيدته الخاصة آنذاك هى عقيدة الصوفية، مضيفا أنه توصل إلى هذا بعد « بحث واسع » من جانبه. والصوفية فى ذلك الحين مذكورون بالاسم للمرة الأولى وكذلك زعم الغزالى بأنه يتبع عقائد الصوفية. وبما أنه يقال إن كتبه تكشف لمن يجشم نفسه عناء تدبرها وفحصها بشكل دقيق عن الكثير من الأشياء

---

(1) Ibid., 15.

(2) Ibid., 15-18.

من هذا النوع[1] فلا بد له من أن يعجب كيف أن ابن طفيل يرغب فى أن يحكم صديقه على رحلة الغزالى الماهرة (فى المنقذ من الضلال)من الفلسفة إلى التصوف، وهى الرحلة التى يجد فى مسارها عقيدة فلسفية كان قد اتهم من يعتنقها بالكفر، وينسب العقيدة نفسها للصوفية، ويقول أخيرا إنه يعتنق هذه العقيدة الصوفية، ولكنه لم يتوصل إليها سوى بعد بحث شخصي واسع المدى، عندما كان فى الحقيقة قد وجدها فعلا فى ابن سينا.

ولا يقدم ابن طفيل الغزالى بوصفه فيلسوفا أو ضمن الكتاب (أرسطو، الفاربى، وابن سينا) الذين وصلت مؤلفاتهم عن الفلسفة إلى الأندلس[2] ؛ ومع هذا فهو ليس صوفيا عاديا، ولكنه رجل تبحر بمهارة خلال العلوم. واعتذارد الماهر عما يفعله في كتبه تمثل فى أن هناك ثلاث طبقات من الآراء: (١) إحداها يتفق فيها مع العامة؛ (٢) والأخرى تتناسب مع السائل أو الباحث الذى يخاطبه؛ (٣) وطبقة ثالثة يحتفظ بها لنفسه ولا يكشف عنها سوى لأولئك الذين يشاطرونه عقيدته. وعندها يقتبس منه مخاطبا قارئه على النحو التالى: « وحتى إذا لم يكن لهذه الأقوال أثر آخر غير إثارة الشك لديك فى المعتقدات المتوارثة عندك، فإنها تكون مفيدة بما فيه الكفاية. ذلك أن من لا يشك لا ينظر، ومن لا ينظر لا يرى، ومن لايرى يظل أعمى عليل الفكر »[3]. وربما يكون هذا اعتذارا كافيا عن الممارسة التى اتبعها الغزالى فى كتاباته، لأنه استطاع أن يكون كل شيء لكل الناس: ولكي يقدم نفسه مدافعا عن « الرؤية » بعين المرء نفسه بدلا من قبول ما « يسمعه » المرء (هنا يقتبس مرة أخرى مع استخدام بيت من الشعر للشاعر الطليطلي الوقاشي وهو يعبر عن مسألة رقيقة)[4] والمدافع عن الديانة الصحيحة فى الوقت نفسه. وتعليق ابن طفيل على كل هذا هو أن القارئ لايتعلم شيئا من مثل هذا النوع من التعليمات، التى تستخدم الإشارات والتلميحات، ما لم يعرف بالفعل أو أن يكون مؤهلا بشكل جيد تماما بحيث يحتاج إلى أبسط تلميح[5].

---

(1) Ibid., 16.

(2) Ibid., 11-12.

(3) Ibid., 16.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

وقد تناول تصريح الغزالي في كتاب «جواهر القرآن » بأنه كتب كتبا خفية أدخل فيها «الحقيقة الصريحة» بشيء من الطول، وهو أمر غريب إذا ما علمنا أن تصريح ابن سينا حول الموضوع نفسه لم يكن مسهبا على الإطلاق. ويؤكد ابن طفيل أن أيا من مثل هذه الكتب لم يصل إلى الأندلس ويدحض كلام أولئك الذين زعموا أن واحدا أو أكثر من كتب الغزالي المتاحة كان خفيا وللخاصة فقط. ومجادلته قائمة على أساس أنه كلما كان الكتاب أكثر تخفيا، كلما كان ينبغي أن يكون « أغمض». ولكن إذا كانت هذه هي الحال، فإذن إما أن الغزالي كان على خطأ في إدخال الحقيقة الصريحة في الكتب الخفية، أو أن كتابا مثل « المقصد الأسمى » يكون في الحقيقة كتابا خفيا لأنه يحتوى على أشياء غامضة أكثر من الكتب الأخرى التي زعموا أنها خفية. بيد أن الغزالي نفسه أعلن أن « المقصد الأسمى » ليس كتابا خفيا للخاصة ؟ والسؤال إذن ما الذى كان الغزالي يقصده بتصريحه أنه كتب كتبا خفية تتضمن الحقيقة الخالصة. وإذا وضعنا في اعتبارنا الرأي القائل بأن المرء يحتفظ لنفسه ولا يكشف سوى لأولئك الذين يشاطرونه معتقداته، فهل يكون هذا تلميحا آخر إلى أن الكتب المصممة لأن تكون، أو يحوم الشك حول أنها خفية، ليست خفية في الحقيقة، على حين أن الكتب التي يعلن عن أنها خفية ليست في الحقيقة خفية أكثر من البقية؟

وأخيرا (وتحت قناع تقرير عما كان يظنه شخصًا حديثًا ولكنه غير معروف) يسجل ابن طفيل تفسيرا لما قاله الغزالي في نهاية واحد من أهم كتبه الخفية، « مشكاة الأنوار »، وهو أن أولئك الذين يصلون إلى الحضرة الإلهية «علموا أن هذا الكائن يتميز بصفة تنفي الوحدة الخالصة »: هذه الفقرة، حسبما ساد الظن، تبين أنه لابد أن الغزالي كان يعتنق المذهب القائل إن هناك «تعددية معينة في الحقيقة الأولى »[1] . ويدافع ابن طفيل عن الله، ولكن ليس الغزالي، ضد ما يقوله عنه « الظالمون »، ثم يختتم قائلا إن «المعلم» قد حاز السعادة العليا ووصل إلى «أسمى المراتب شرفا » دون أن يقول ما الذى وصل إليه. كان ابن طفيل قد وصل آنذاك إلى النقطة العليا في « علم المكاشفة » عند الغزالي. وكان الغزالي يظن أن تجربة « المكاشفة »، هي نظير « المشاهدة» عند ابن طفيل، يمكن أن تكون موضوع تقرير علمي وأن المعرفة المتحصلة من خلالها يمكن تضمينها في الكتب. ولكن هذه تجربة كان ابن طفيل قد أعلن أنه يستحيل الكلام

---

(1) Ibid., 17-18.

عنها أو الكتابة عنها - والمرء الذي يحاول أن يفعل هذا سوف يحول التجربة إلى شيء آخر، ويشوهها، ويخضعها لأنماط من التعبيرات التي تؤدى إلى الانزلاق أو الظن بأنه قد انحرف عن المسار المستقيم. والتقرير الطويل عن الغزالي يقدمه كما لو كان قد فعل كل شيء أصر ابن طفيل على أنه كان من الواجب ألا يفعله. وبخلاف كتب الفلاسفة (أرسطو وابن سينا اللذان ذمهما)، التي تحتوى على معنى سطحي يمكن للدارس أن يتابعه خطوة بخطوة وأن يفيد منه حتى يصل النقطة التي عندها، إذا استطاع، يستوعب معناه العميق والسري، وتصل به كتب الغزالي في النهاية من خلال الإشارت والتلميحات إلى الشك في المعتقدات الموروثة؛ أنها تفتقر إلى السطح الصلب الذي يمكن للدارس أن يسير عليه دون أن ينزلق ويفقد المعتقدات الموروثة حتى يمكنه أن يرى بنفسه لنفسه.

مسلك ابن طفيل إلى الحقيقة

ابن طفيل مستعد الآن للحديث عن المسار الذى اتبعه هو نفسه للوصول إلى الحقيقة: وهو يفحص بدقة ويقارن ما كان الغزالي وابن سينا قد قالاه، ثم ينظر إليه في ضوء الآراء الجديدة التي قيلت في زمنه بواسطة الناس الذين زعموا أنهم يتفلسفون، أي أتباع الغزالي الذين ظنوا أنهم عثروا على آرائه الخفية[1]. وهو مستعد أيضا لأن يعلن أنه، حتى قاده سؤال صديق إلى التذوق الخفيف للحقيقة من خلال تجربة الرؤيا، كان يسير على درب البحث النظري حتى وصل إلى الحقيقة الواضحة. ومن ثم فهو لا يعتبر نفسه واحدا من أولئك الناس النادرين الذين يملكون العيون المفتوحة دائما وقد لا يحتاجون إلى مواصلة البحث النظري[2]، ولو كان قادرا على الإفادة من «سماع إشارات الغزالي» وتلميحاته، فقد كان ذلك بسبب أنه كان قد حاز بالفعل الرؤية الثاقبة لما كانت تشير إليه[3]. كما أن الصديق الذى سأله عن أسرار الحكمة المشرقية لم يكن ينتمي إلى تلك الطبقة الاستثنائية من الناس؛ وهو بخلاف ابن طفيل، على أية حال، لم يكن حتى ذلك الحين قد انشغل في البحث النظري. ولأن ابن طفيل يظن أن صديقه قادر على تحقيق

---

(1) Ibid., cf.155, - 6.

(2) Ibid., 9.

(3) Ibid., 16.

إنجازات أعلى، فإنه يرفض أن ينقل إليه الاستنتاجات التى وصل إليها، لأنه حتى لو كان صديقه سيقبلها، واثقا فى حكم ابن طفيل، فإن مثل هذه الاستنتاجات لا توصل ما هو أكثر من بيانات مبهمة تقليدية. والمسلك الوحيد الذى يؤدى إلى المعرفة الحقيقية هو ذلك المسلك الطويل الذى سار فيه ابن طفيل، والذى فيه يجب على المرء أن يكون متأكدا من أن قبضته قوية على المبادئ متحركا خطوة فخطوة حتى يصل إلى الاستنتاج ويؤكده من خلال فراسته الداخلية - وهو ما يعنى فحص المعنى السطحي لكل شيء موجود فى كتب أرسطو وفى كتاب « الشفاء » لابن سينا لكي يستوعب معناها العميق والسري[1] عندها يميز ما كان ابن طفيل قد ميزه فيها. وأسرار الحكمة المشرقية ليست متاحة فى كتابات الصوفية من أمثال الغزالى. ومن ناحية أخرى، فإن الفلسفة الموجودة فى كتابات أرسطو والفارابى وابن سينا، تتطلب مرشدا، معلما حيا وتعاليم شفاهية. ويعرض ابن طفيل أن يرشد صديقه على امتداد أقصر الطرق وأكثرها أمنا، إذا ما كان على استعداد لأن يكرس نفسه للمهمة. بيد أنه يحذره من مصير ابن باجة: « إن هذا يتطلب فسحة فى الوقت، وحرية من الاهتمامات، وتكريسا بمجامع القلب لهذا الفن »[2]. قصة حي بن يقظان ليست بديلا عن التعاليم الحية ولا هى مقصودة أن تكون طريقا مختصرا للرحلة الطويلة والشاقة. إنها « ومضة صغيرة بمثابة حافز وتشجيع على الدخول إلى المسلك »[3].

ويجب الاعتراف بأن هذا كله وسيلة شديدة الغرابة لتقديم قصة « موضح فيها بأي منهج يمكن للمرء، بواسطة نور الطبيعة، أن يحصل على معرفة أشياء طبيعية وما وراء الطبيعة » كما يقول العنوان الفرعي الذى وضعه سيمون أوكلى Simon Ockley لترجمته. وهى تناقض الانطباع الذى تعطيه قصة « حي بن يقظان » بأن من الممكن للإنسان أن يحوز المعرفة الحقة بالله والأشياء الضرورية للنجاة من النار بدون استخدام وسيلة خارجية [التعاليم]. يفحص ابن طفيل ويناقش الأشكال المختلفة للتعاليم، سواء كانت شفاهية أو مكتوبة، ويعلم صديقه كيف أن على المرء أن

---

(1) Ibid., 15.

(2) Ibid., 19.

(3) Ibid., 20.

يفهم ما يقال تماما مثلما يقرأ ما هو مكتوب. وهو يشير إلى أن الكتابة الوحيدة التى تحمل ثمارا وتؤدى بالقارئ إلى الكمال هى الكتابة التى تعنى أكثر وغير ما تقوله وتقدمه على السطح، وهو ضروري ولا غنى عنه مثل المعنى السطحي؛ وأن المعنى العميق والسري لمثل هذه الكتابة غالبا ما تكون علامته ما يبدو للعين غير المدربة مثل سطح مشوش، مليء بالثغرات، والتناقضات وعدم الاتساق. ولا توضح « حي بن يقظان » النقطة، وأنه يمكن المرء أن يحوز أسمى معرفة بدون تعليم وليس القصد منها أن تفرح وتؤكد لأولئك الذين يجدون صعوبة فى البحث النظري (بما يسمى التجريد والعقلانية؛ ولا هى مكتوبة لكي تلهم « المتحمسين فى الوقت الراهن »، كما اقترح أوكلى فى ملحق لترجمته. ومن ناحية أخرى، فإن ثقل شهاداتها الدينية (القرآنية) والزهدية والصوفية فى المقدمة مساو لثقل الخلفية التى برز منها صديق ابن طفيل لكي يسأل عن أسرار الحكمة المشرقية. وقصة حي بن يقظان لابن طفيل عبارة عن توسع سردي مسهب لقصة ابن سينا وقصة أبسال وسلامان وعبارة عن تفسير سردي لقصة أخرى ذكرها ابن سينا الذى كان قد تحدى قارئ كتابه الإشارات والتنبيهات أن « تفسر الإشارة، إن استطعت ». ويقدم ابن طفيل قصته الخاصة على أنها درس وتذكرة، ليس لأولئك الذين ينصتون فقط للكلمات، ولكن لأولئك الذين يستمعون لها بنوع من الفهم الذى يمسك بما وراءها وهو يبدأ قصته على أنها، متمسكا بحكاية خيالية، تقرير نقل إلينا « من أسلافنا الأتقياء »[1]. ولكن ما إن تبدأ القصة حتى يصبح من الواضح أن الأسلاف الأتقياء لا يتحدثون دائما بصوت واحد[2]. وعندما تنتهى القصة يعترف ابن طفيل: « لقد خرجنا فيها عن درب أسلافنا الأتقياء »[3].

---

(1) Ibid.

(2) Ibid., 24.

(3) Ibid., 155.

الفصل السابع
تصنيف القواميس والمعاجم

كارتر
جامعة نيويورك

« غزيرة بلا نظام، نشيطة بلا قواعد »: هذا ما بدت عليه اللغة الإنجليزية فى عيني صمويل جونسون فى القرن الثامن عشر، ولا بد أن اللغة العربية كانت تبدو كذلك فى عيون مؤلفى المعاجم الأول قبل ألف سنة تقريبا. فقد كان فى ذلك الوقت أن وضع سيبويه (ت حوالى ١٨٣هـ/ ٧٩٩م) النحو والقواعد التى حكمت منذ ذلك الحين فصاعدا طاقة اللغة العربية، على حين نظم أستاذه الخليل بن أحمد (ت ١٧٥ هـ / ٧٩١ م) غزارتها بأن وضع أسس " علم تصنيف المعاجم". وبعد سنوات قليلة فقط من نشر قاموس جونسون Dictionary of English Languish (١٧٥٥)، كان تراث علم تصنيف المعاجم العربي قد وصل ذروته فى " تاج العروس من جواهر القاموس" (بدأ سنة ١١٧٤ هـ / ١٧٦٠ م وانتهى سنة ١١٨٨ هـ /١٧٧٤ م) للزبيدي (ت ١٢٠٥هـ/ ١٧٩١م) وهو تجميع للتراث برمته، وانتصار للتراكم يضم كل عمل مهم بشكل مباشر أو غير مباشر، من الخليل بن أحمد فصاعدا. ولا يكاد يوجد موضوع فى الصورة التالية التى نقدمها لتقييم القواميس الكلاسيكية لم يجد طريقه إلى " تاج العروس".

والمعجم الرسمي ليس الإنتاج الوحيد لاهتمام العرب بلغتهم، على أية حال، وقبل تناول المعاجم القياسية يجب أن نولى بعض الاهتمام لأنواع أخرى من قوائم الكلمات وكتب المراجع المرتبة أبجديا التى ظهرت فى الوقت نفسه. وهذه، على الرغم من أنها غالبا ما كانت تصنف ضمن القواميس اللاحقة، ليست بأي حال سوابق لها وإنما كان لها وجود منفصل واستمرت فى الظهور إلى جانبها. وتحت ضغط منافسة المسلمين من غير العرب، ومع التحقق من أن كلام محمد صلى الله عليه وسلم يجب أن يفسّر فى سياقه قبل الإسلام، فإن معرفة العادات اللغوية للعرب الحقيقيين (وكان هذا يعنى البدو دائما) صارت أمرا لاغنى عنه لبناء حضارة عربية إسلامية. وقد استجاب لهذا اللغويون الأوائل من أمثال أبى سعيد عبد الملك بن قريب الأصمعي (ت حوالي ٢١٦هـ/

٨٣١ م) وأبي عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠ هـ / ٨٢١ م) وأبي عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ / ٨٣٨ م) بأن جمعوا قوائم كلمات مصنفة تغطي كل جوانب الحياة البدوية، والأنشطة، والطبوجرافية [الصورة التفصيلية للأرض] وتربية الحيوانات...إلخ، مما أمدّ الباحث الحضري بالمادة الضرورية لتطوير أسطورة اللغة العربية، أي الشكل النقي والمثالي للغة العربية التي زعموا أن البدو كانوا يتحدثون بها، والتي نزل بها الوحي على النبي محمد عليه الصلاة والسلام.

وقد استمر إنتاج قوائم المفردات، مما أتاح ظهور أعمال أكبر وأكثر شمولا. ومثلما كانت هناك موضوعات محددة (مثل "كتاب الخيل") نجد موضوعات عامة مثل " فقه اللغة " للثعالبي (ت ٤٢٩ هـ /١٠٣٨ م) الذى تم فيه تجميع الكلمات حسب معانيها بطريقة يفترض أن المقصود بها أن تكون وافية وهى تسبق كتاب الكنز The treasure لبيتر روجر Peter Roger (نشر للمرة الأولى ١٨١٢ م). ويؤكد الثعالبي بعنوان كتابه " فقه اللغة " العلاقة الوثيقة بين الفقه واللغة التي كانت قد صارت فى زمانه مسألة مؤسسية. وأكمل مثال على هذا النوع من القواميس الجامعة للمترادفات ذلك القاموس الضخم الذى يحمل عنوان "المخصص فى اللغة" لابن سيده (ت ٤٥٨ هـ /١٠٦٦ م). ومن المؤكد أن ابن سيده، الذى سوف نتناول معجمه الآخر المعنون "المحكم والمحيط الأعظم " فى حينه قد حقق غرضه المقرر فى جعل كل المؤلفات المتشابهة معه عديمة القيمة، وليس هناك كتاب آخر يتفوق عليه. وقاموس "المخصص" عبارة عن تجميع لقوائم الكلمات السابقة مرتبة حسب الموضوع وكل مادة منسوبة بشكل دقيق إلى مصدرها مع قليل من التعليق النقدي أو بلا تعليق؛ وربما كان مصمما على نحو أوعى وأوضح من أي مرجع مماثل لمساعدة الشعراء والكتاب والإداريين فى العثور على الكلمة الصحيحة. وثمة نوع مختلف تماما من قواميس المترادفات قاموس "شجر الدر" الذى ألفه أبو الطيب اللغوي (ت ٣٨١هـ/ ٩٩١ م) الذى يعرض المفردات فى مجموعات متناسقة من "الأشجار" تحمل كل منها مائة كلمة، كل منها مرادفة لجاراتها، مع " فروع " تحمل المزيد من المترادفات داخل كل "شجرة". هذه البراعة الفائقة، التى يقدم أبو الطيب عنها مثالا ليس هو المثال الأول بأي حال، توضح ببساطة إمكانيات ألعاب الكلمات التى توفرها ثروة اللغة العربية من المفردات.

وفى عملية ترتيب وتصنيف مفردات اللغة العربية، كانت كل أنواع القوائم التى أوردها فؤاد سيزكين فى Geschichte des arabischen Schrifttums. بالإضافة إلى المعجمين المتخصصين اللذين ذكرناهما بالفعل، إذ نجد تجميعات للكلمات النادرة فى القرآن الكريم والحديث النبوي،

وقواميس فنية لمختلف العلوم (من بينها قواميس علم الأنساب، والتراجم، والقواميس الجغرافية) وقوائم الكلمات التى تحمل معانى متضادة فى آن واحد، والابتكارات القائمة على أساس فئات الصرف أو النحوية؛ وباختصار أي شيء قد يسهم فى تنظيم المفردات العربية الضخمة والسيطرة عليها. ولا غرو أن هناك أيضا قواميس للأخطاء، قدمت من دون قصد للباحث الحديث المتخصص فى اللغة العربية بالأدلة القيمة أشكال اللهجات أو الصيغ العامية التى كان تغلغلها فى اللغة القديمة الموروثة يقابل بالاستياء ويلقى المقاومة.

والقواميس متعددة اللغات ليست شائعة بأي حال - وربما لم يجد العرب أنفسهم حاجة إليها. و" مقدمة الأدب " للزمخشري (ت ٥٣٨ هـ /١١٤٤ م) عبارة عن تجميع أحادي اللغة، ملحق به أقسام عن الأدوات والحروف والنحو والصرف، وهو استثناء نادر لدرجة أنه صار أساسا للقواميس فى فارس، وخوارزم، وعدد متنوع من اللهجات التركية والمغولية. والقواميس العربية - الفارسية معروفة، مثلا، قاموس الزوزاني (ت ٤٨٦ هـ / ١٠٩٣ م) وقاموس الميداني (ت ٥١٨ هـ / ١١٢٤ م)، وقاموس عربي - مغولي وضعه ابن المهنا (أوائل القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي)، على حين أنه فى المغرب ينسب للغافقي (ت ٥٦٠ هـ/ ١١٦٥م) "كتاب المفردات" الذى يعطى للنبات أسماء عربية، ويونانية، سريانية، ولاتينية، وقشتالية، وبربرية، وفارسية. وربما ينبغى علينا أن نستبعد هنا قوائم الكلمات التى جمعها غير العرب، مثل القاموس الذى صدر فى ليدن فى القرن الثانى عشر والمسمى Vocabulary المنسوب إلى رامون مارتين (مات سنة ١٢٥٠ م) والقواميس السريانية العربية، ولكن الأمير اليمني الأفضل (حكم من سنة ٧٦٤ -٧٧٨ هـ / ١٣٦٣ - ١٣٧٧ م) يستحق الاهتمام لأنه أمر بتأليف قائمة من الكلمات العربية مع ما يقابلها فى التركية، والفارسية، والمغولية، واليونانية، والأرمنية. وربما يكون موقع اليمن على طرق التجارة قد ألهمه هذا الاهتمام باللغة، وهو ما يبدو أنه صار تقليدا عائليا من نوع ما، إذ إن ابن الأفضل، الأشرف (حكم من ٧٧٨-٨٠٣ هـ/ ١٣٧٧ - ١٤٠٠ /) زوج ابنته للمعجمي الشهير الفيروزآبادي (ت ٨١٧ هـ /١٤١٥م) الذى سوف نناقش قاموسه فيما يلى. ولاشك فى أن الحماسة للغات الأجنبية كانت قليلة بسبب الظروف وبسبب الوحي القرآني، ولكن، داخل هذه الحدود، أبدى العرب حساسية كبيرة تجاه الكلمات ذات الأصل الأجنبي واستطاعوا أن يميزوا ما بين الكلمات المحلية والكلمات الدخيلة بطريقة منهجية مستخدمين معايير دراسة التطورات الصوتية فى الكلمات ودراسة الصرف تتطابق مع تلك التى

يستخدمها اللغويون المحدثون.

وقبل أن نتحول إلى القواميس العادية، من الضروري أن نشرح الطرق المركبة والأخّاذة التى كان يتم بها ترتيب المواد فى القاموس. لقد كانت هناك ثلاث أبجديات متاحة للترتيب الأبجدي:

١- أ ب ج د هـ و ز ح ط ى ك ل م ن ع ف ص ق ر ش ت ث خ ذ ض ظ غ

٢- ع ح هـ خ غ ق ك ج ش ض ص س ز ط د ت ظ ذ ث ر ل ن ف ب م و ى

٣- أ ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ ع غ ف ق ك ل م ن هـ و ى

ورقم (١) هى الأبجدية السامية القديمة، ولم يستخدمها مؤلفو القواميس قط، ولكننا وضعناها هنا لعدة أسباب: أنها تقدم كلمة " أبجد " (المكونة من الحروف الأربعة الأولى فيها) التى تدل على الأبجدية (وقد اصطلح أيضا على تسميته المعجم، وهو حرفيا الشىء المنقوط فى إشارة إلى العلامات الكتابية على الكلمات)، وهى تحتفظ بقيمتها الرقمية القديمة حتى اليوم وتشكل الأساس الذى قامت عليه الأبجدية رقم (٣) التى بنيت على أساس وضع الحروف المتشابهة فى شكل كتابتها سويا.

وتمثل الأبجدية رقم (١) مبدأ مختلفا تمام الاختلاف: إذ إن الحروف مرتبة بحسب الصوت، بدءا بالأصوات الحلقية والأصوات الحنجرية ثم تتصاعد إلى الأصوات الشفاهية مع حروف الواو والهمزة والياء، فى النهاية بسبب مكانتها الساكنة الغامضة. ولا يبدو أن هناك سببا للشك فى أن هذا الترتيب الخاص يرتبط فى نهاية المطاف بالنظرية الصوتية الهندية، ولكن بأية طريقة وبأية وسيلة، أمر ربما لا نعرفه أبدا على وجه الدقة، لأنه لا يوجد أي دليل وثائقي على هذا. ويظهر النظام فى تمام تطوره ليرتبط باسم الخليل بن أحمد (ت١٧٥ هـ / ٧٩١ م)، بيد أن أصوله تبقى غامضة تستعصى على الحل. ويمكن أن نقول الشىء نفسه عن الدافع الأولي لتجميع القواميس كلها: فثمة افتراض أنه كان هناك نموذج إغريقي، ولكن لا يمكن دعم هذا الافتراض بأي نص؛ ولا يساعد هذا الفرض على فهم القواميس على ماهى عليه لدينا.

وأيا ما كانت الأبجدية المستخدمة فهناك المزيد من الصعوبات يجب التغلب عليها قبل أن

نتمكن من تعقب أصول كلمة واحدة، أولا الجذور الساكنة فقط للكلمة هي التي تؤخذ فى الاعتبار لتحديد مكانها، بحيث يكون كل قاموس تلقائيا قاموسا اشتقاقيا. ويحتاج هذا إلى قدر ضئيل من المؤهلات، من حيث إن الاشتقاق هنا يعني أن تنسب إلى جذرها العربي المزعوم فقط، بغض النظر عن أصلها الحقيقي: وهكذا فإن كلمة "سرج"، وكلمة "سراج" تنسبان إلى الجذر المحلي "س- ر- ج" حتى مع أنهما كلمتان دخيلتان. ولكي نضع كلمة "مسرَج" يجب بالتالي أن نجد الجذر " س- ر - ج" ويتبع قليل من القواميس الحديثة وتلك القواميس التى وضعها المسلمون أبناء اللغات غير العربية ، مثل التركية والفارسية، نظاما أبجديا صارما يضع كلمة " مسرَج " تحت حرف الميم ، ولكن حرف الميم مجرد بادئة شائعة فى أول الكلمة بحيث إن النتيجة تكون فى النهاية أقل كثيرا فى صحتها من المنهج الاشتقاقي. ثانيا، يعتمد الموضع المضبوط للكلمة على الطريقة التى تم بها الترتيب الأبجدي للمعجم، وتحديدا:

أ - التبديل: جميع عمليات التبديل المعروفة للجذور موضوعة سويا فى قائمة منظمة للحرف الأعلى فى الأبجدية:

إما (i) الأبجدية الصوتية (رقم ٢) وبهذا يكون جذر كلمة "مفتاح" ف- ت - ح، وتكون تحت حرف الحاء ومعها كل عمليات التبديل الأخرى للحاء والتاء والفاء.

أو (ii) الأبجدية القياسية (رقم ٣) حيث كلمة " مفتاح " تحت حرف التاء مع جميع التبديلات للتاء والحاء والفاء.

ب - أبجديا. كل جذر موضوع فى نظام أبجدي قياسي (رقم ٣) :

إما (i) بالحرف الأول فى الكلمة، وهكذا تكون كلمة " مفتاح" تحت حرف الحاء تتبعها الجذور ف- ت- خ ، ف- ت- ر، ف- ت -ش، وهلم جرا.

أو (ii) بالحرف الأخير فى الكلمة، وبهذا تكون كلمة " مفتاح " تحت حرف الحاء تتبعها الجذور ف- د -ح، ف- ر-ح، ف- س- ح وهلم جرا.

هذا المنهج الأخير ينتج فى الحقيقة قاموسا إيقاعيا، على الرغم من أن هناك القليل من الأسباب التى تدعونا لأن نصدق أن هذا هو الغرض الحقيقي من الترتيب. وثمة تفسير أكثر إقناعا ربما يكون أن الكثير من جذور المترادفات يكون تمييزها فقط بالجذر الثالث فيها (مثلا:

ن- ب -ج ، ن- ب- ض، ن- ب - ط، ن- ب ع، ن- ب- غ، ن -ب - ق، كلها تتعلق باندفاع الماء)، وهو ما يتخذ أهمية ليست للجذور الأخرى. ويجدر بنا أن نلاحظ (على الرغم من أن هذا قد يكون نتيجة أكثر من كونه سببا) أن الاختصارات غالبا ما تختار آخر حرف ساكن مهم مثل حرف القاف فى كلمة ورقة، وحرف الضاد فى كلمة الحامض... إلخ .

بعد هذه التمهيدات حان الوقت أن ننظر فى القواميس نفسها ، التى سوف يتم تقسيمها من أجل المواءمة إلى مجموعات بحسب المنهج، وهى: (A١) تبديلية / صوتية؛ (A٢) تبديلية أبجدية؛ (B1): أبجدية الجذر الأول؛ و (B2) أبجدية بآخر جذر. أما الأسماء والألقاب فتوضع فى الشكل المختصر الذى تعرف به عادة.

A1 التبديلية / الصوتية. ينسب القاموس الأول فى اللغة العربية إلى الخليل بن أحمد، على الرغم من أنه يبقى فقط فى نسخة أعدها معاصر أصغر سنا، هو الليث بن المظفر (كان يعيش قبل سنة ٢٠٠ هـ / ٨١٥ م) ومن المقبول بشكل عام أن الخليل بن أحمد قدم الإلهام والخطة الشاملة للعمل، حتى وإن كان لم يكمله شخصيا؛ وعنوانه "كتاب العين " مأخوذ من اسم الحرف الأول فى الأبجدية الصوتية التى قيل إن الخليل قد ابتكرها. والكثير من ملامح كتاب العين تم الاحتفاظ بها فى القواميس اللاحقة: الاقتباسات الحرة من الشعر دليلا على الاستخدام، وضع الأفعال فى شكل أمثلة (الأزمنة الكاملة والناقصة، أسماء الفعل، الاشتقاقات الوصفية والاسمية)، ومستخرجات من القرآن الكريم، وأمثال طارئة، وذكر أسماء الأماكن اعتباطا، والافتقار إلى نظام واضح فى الترتيب الداخلي للمواد (على الرغم من أن البحث يمكن أن يكشف عن وجود نظام). ولكون القاموس تبديليا، فعليه أن يقرر أي مزيج من الجذور " مستعمل "، وأي مزيج "مهمل "، وفى هذا، وبغض النظر عن قدراته الخاصة، يعترف الخليل بن أحمد بالمبدأ القائل إن هناك حدودا لتوافق حدوث التغير فى الحروف فى الجذر نفسه. وهو يلاحظ أكثر من ذلك أن كل جذر عربي محلي يتكون من أربعة حروف ساكنة أو أكثر يتضمن على الأقل حرفا واحدا من المجموعة (راء، لام، نون، فاء، باء، ميم) وهو اقتراح جذاب بالبديهة سعى ناقدوه وخلفاؤه فى غبطة إلى تفنيده بأمثلة مضادة. وبتقسيم كتاب العين إلى أقسام مكتفية بذاتها، تتعامل بشكل منفصل مع الجذور الثنائية، والثلاثية، والرباعية والجذور التى تحتوى على الواو، والهمزة، والياء، قدم الخليل درجة من التعقيد لم يتم استئصالها حتى قام الجوهرى (ت فيما بين ٣٩٣هـ - ١٠٠٣ م / ٤٠٠ هـ / ١٠٠٩ م انظر ما يلى) بوضع جميع أنماط الجذور تحت سلسلة أبجدية واحدة.

وتم استلهام عدد من المختصرات والتكملات من" العين"، ومنها ذلك الذى وضعه الزبيدي (ت ٣٧٩ هـ /٩٨٩ م) بعنوان " مختصر كتاب العين " الذى اشتهر بتفوقه على الأصل. وثمة نسخة أكبر وأكثر دقة بشكل واضح من كتاب العين تم إنتاجها بواسطة الوزير البويهي الصاحب بن عباد (ت٣٨٥ هـ/ ٩٩١ م) بعنوان "المحيط "، على الرغم من أن مؤلفها يعتمد كثيرا على " التكملة " التى كتبها الخارزنجي (ت٣٤٨ هـ / ٩٥٩ م) التى لم يبق منها الآن سوى الاقتباسات المنقولة عنها. أما الذى اعتمد على كتاب الخليل بن أحمد إلى أقصى حد فهو قاموس " البارع " للقالي (ت ٣٥٦هـ /٩٦٥ م) وهو رائد فى فقه اللغة فى إسبانيا العربية. وبينما يعيد القالى بإخلاص إنتاج محتويات " كتاب العين "، اتبع منهجا صوتيا يختلف اختلافا طفيفا، ويحتمل أنه يمثل تراثا موازيا ربما يكون انتقل من خلال سيبويه تلميذ الخليل بن أحمد. وثمة أمر غريب فى " البارع " يتمثل فى الطريقة التى يتعامل بها مع كلمات المحاكاة الصوتية، مثل، قهقه: فالقالى يسمى هذه الأوشاب، ربما نتيجة للمساواة بين اللغة الكاملة والمجتمع الكامل.

والكتاب الأكثر شمولا وبقاء بين الكتب التى أعادت إنتاج كتاب العين،"التهذيب" الذى ألفه الأزهري (ت ٣٧٠هـ / ٩٨٠ م) الذى يمثل أول قاموس ناضج ومتطور تماما. ففى مقدمته الطويلة يؤكد الأزهري أن تصنيف القواميس والمعاجم قد بلغ سن الرشد: ذلك أن قائمته التى تضم الثقاة والحجج، والمصادر، والمعلمين، إنما هى تاريخ حقيقي لهذا العلم، مصحوبة ببعض النقد المدمر لأسلافه. ومن حيث المادة فإن "التهذيب " نسخة مكبرة بدرجة هائلة من كتاب العين؛ إذ إنه يتبع النظام نفسه ويعيد إنتاجه بدقة متناهية، مع إضافة قدر كبير من المادة مأخوذة من القوائم والقواميس التى سبق ذكرها. وهناك حقيقة على قدر كبير من الأهمية لتاريخ تصنيف القواميس والمعاجم مؤداها أنه من الواضح أن الأزهري اعتبر الليث بن المظفر مؤلف كتاب العين وليس الخليل بن أحمد.

وآخر معجم كبير على غرار كتاب العين هو " المحكم " الذى كتبه العالم الأندلسي ابن سيده. ومثل التهذيب، الذى يمثل أحد مصادره،فإن" المحكم" فى جوهره إعادة إنتاج أخرى لكتاب العين، يزعم ابن سيده أنه توسَّع فيه ونظمه بطريقة غير مسبوقة. وبالفعل هناك الكثير من التجديدات فى التقديم: فقد تم الاقتصاد بحذف الأشكال الواضحة أو التى يمكن بسهولة أن يستنبطها خبير فى " صناعة الإعراب ". وبالعلاقة الواضحة بين تصنيف القواميس، والنحو،

وعلم العروض، والمنطق، والبلاغة، ربما كان ابن سيده أول من يصنف قاموسا داخل إطار نظرية موحدة فى معانى الكلمات. ومن أهم أساتذته (وكذلك فى قاموسه عن المترادفات " المخصص " الذى رتبه بطريقة موضوعية) كان النحوي الأصيل والمدقق ابن جنى (ت٣٩٢هـ /١٠٠٢ م) والرماني (ت ٣٨٤هـ / ٩٩٤ م) وكلاهما أسهما بقدر كبير فى علم اللغة العربي الذى لا يزال ينتظر أن يقيم تقييما صحيحا.

A2 الأبجدية / التبديلية. ثمة قاموس واحد فقط " الجمهرة " لابن دريد (ت ٣٢١ هـ / ٩٣٣ م) يقف مثالا على هذا المنهج. على الرغم من أنه يعتمد كثيرا على كتاب العين، فإنه لا يحتوى على مادة أصلية، ومن المؤكد أنه لا يستحق النقد الحافل بالافتراء من جانب النفطويه (ت ٣٢٣ هـ / ٩٣٥ م) بأن ابن دريد لم يفعل شيئا سوى إعادة ترتيب " العين "[1]. ومن ناحية أخرى، هناك ما يكفى من الشذوذ المقصود تماما فى " الجمهرة " كان من ضمن أسباب إخفاقه فى إرساء تراث جديد فى مجال تصنيف المعاجم: إنه يفرق بين الجذع الثنائي، والثلاثي، والرباعي... إلخ، وهو تكراري و مفرط فى الإيثار (فالجذور حيث ترد حروفها متجاورة مثل فكّ فى مكان واحد، على حين أن الكلمات التى ترد فيها نفس حروف الجذر متفرقة، مثل، فكك، تكون فى قسم آخر بعيد)، وكثير من محتوياته متفرقة فى مقالات فردية فى النهاية بدلا من أن تكون فى جسد الكتاب. ويحسب لابن دريد أنه، ربما للمرة الأولى فى تاريخ اللغويات، وضع قائمة تعددية جزئية للأصوات اللغوية القابلة للتغيير بحسب موقعها من الكلمة، تبدأ بـ الواو، والياء، والهمزة وتنتهى بـ الميم، والباء، والراء، واللام، والنون، والغين، والخاء، والقاف، والشين، والثاء، والذال، والزاي (فى ترتيب تنازلي). وهو أيضا يحسب عدد الجذور الثنائية الممكنة على أنها ٧٨٤ جذرا، والجذور الثلاثية ١٥٦٢٥ جذرا، فى الحد الأقصى النظري، ويعطى ما يساوى رقما ضخما للجذور الرباعية الممكنة. وتخطيطه الدائري لتبديلية الجذور من حروف جذرية محددة مستوحى مباشرة من دوائر الخليل عن الرسوم العروضية المتطابقة.

B1 الأبجدية بالحرف الجذري الأول. لم يكن لابن دريد أي خلفاء، على الرغم من أن تلميذه القالى ميَّز نفسه بكتاب "البارع " التبديلي / الصوتي (انظر ما سبق). وهناك تنظيم آخر، الأبجدية بالحرف الجذري الأول، وجد من يحبذه فى تاريخ باكر نسبيا، ولكنه بقي دائما محصورا

---

(١) ياقوت. إرشاد الأريب. ٦، ٤٩٠ وأيضا ابن دريد، جمهرة اللغة. طبعة بعلبكي. ١، بيروت ١٩٨٧– ١٩٨٨، ٢٠ .

في حدود جاذبيته لمؤلفي القواميس العامة. وأول قاموس من هذا النمط هو " كتاب الجيم " الذى ألفه أبو عمرو إسحق بن مرار الشيباني (ت ٢١٣هـ / ٨٢٨ م). ويعكس كتاب الجيم فى الزيادة الطاغية للمفردات الشعرية (حوالي ٤٣٠٠ بيتا من الشعر فى مقابل ثلاثة اقتباسات فقط من القرآن الكريم وحديث واحد فى الجزء الباقى من الكتاب)، أولويات تلك الفترة: ولم يحدث سوى فيما بعد أن أحرزت اللغة المكتوبة المساواة مع الاستخدام الشفاهي فيما قبل الإسلام باعتباره اهتماما بتأليف القواميس العامة. وليس من المؤكد من أين يأتى عنوان قاموس الشيباني ويأخذ اسمه " كتاب الجيم "، أي اسم الحرف الثالث من الأبجدية القياسية، ولكنه بخلاف كتاب الخليل الأكثر وضوحا " كتاب العين " (الحرف الأول فى الأبجدية الصوتية)، وسوف يبقى "جيم " الشيبانى لغزا على الدوام.

وتقليد ترتيب الأبجدية بالحرف الجذري الأول مستمر فى قاموس " المقاييس " ونسخته المختصرة " المجمل " اللذين كتبهما أبو نصر إسماعيل بن بن فارس (ت ٣٩٥ هـ / ١٠٠٥ م). وقد أضاف ابن فارس تعقيدا من لدنه، على أى حال، بتبنيه ترتيبا دائريا صارما فى الحرفين الجذريين الثانى والثالث، بحيث تكون أول مادة تحت كل حرف الجذر الذى يكون الجذرين الثانى والثالث فيه هما التاليين فى الترتيب الأبجدي، وبذلك تكون الأبجدية قد استكملت ثم تبدأ من جديد لكي تصل إلى الحروف الجذرية الأعلى فى الترتيب. ومن ثم، فإن كلمة "مفتاح " تأتى تحت حرف الفاء الذى يتصادف أن تكون مادته الأولى فاء- قاف- ميم، مع فاء - تاء - هاء وتستمر فى التراجع حتى تبدأ الأبجدية ثانية فى الوضع الثاني والثالث بـ فاء - همزة -، فاء- باء... إلخ. وثمة خاصية أخرى لـ " المقاييس " تتمثل فى أنه يضع لكل جذر معنى عاما أو سلسلة من المعانى. وهو ما يفسر جزئيا على أنه رد من ابن فارس على اتهامات خصوم التراث الثقافي العربي (الحركة الشعوبية) بأن اللغة العربية متناقضة وغير عقلانية، وربما يعكس أيضا نظرية ما فى علم اللغة من لدنه. وإذا كان ذلك كذلك، فإنها تتناقض بشكل مذهل مع نظرية معاصره ابن جنى بأن الجذور التى تحتوى على الحروف الجذرية نفسها فى أي نظام مترادفات أساسا، وهو مفهوم لم يجد أي صدى فى علم تصنيف المعاجم. وقد ألف معارض ثان للشيبانى، هو الزمخشري، قاموسا مرتبا أبجديا بالحرف الجذري الأول فريد فى موضوعه؛ وكتابه " أساس البلاغة " غرضه الوحيد توضيح المعانى المجازية والممتدة. وهناك صراع أقدم إلى حد ما ربما وردت ومضة عنه فى قاموس غير عادي. فقاموس "شمس العلوم " لنشوان بن سعيد (ت ٥٧٣ هـ /

١١٧٨ م)، المرتب أيضا ترتيبا أبجديا، يلفت النظر ليس فقط بسبب التقسيم الفرعي للمواد فى فئات أجرومية داخل كل حرف، وإنما أيضا انحيازه تجاه المادة اليمنية، وهو صدى لعداوة قديمة بين قبائل عرب الشمال وقبائل عرب الجنوب.

وبينما لم يعد الترتيب التبديلي يستخدم بعد القرن الخامس الهجري / الحادى عشر الميلادي، استمر كلا النظامين الأبجديين جنبا إلى جنب حتى فى ظل النفوذ الأوربي، وقد قيض للترتيب بالحرف الجذري الأول أن يسود فى العصور الحديثة. بيد أنه لم يكن المنهج المفضل فى القواميس الكلاسيكية التى نوشك أن نصفها، ومثلما كانت مختلفة شكلا فى ترتيبها بالحرف الجذري الأخير، فهى فى محتوياتها تختلف كيفا عن معظم القواميس المرتبة بالحرف الجذري الأول. وهذه القواميس كلها انتقائية بطريقة أو بأخرى، شأنها شأن المعجم والمفردات المخصوصة أو المراجع التقنية الخالصة. ومن ثم، فإنها تبدو وكأنها تنزل باللغة إلى حزم اصطلاحية منفصلة، على حين أن القواميس الشاملة التى ترتب على أساس الحروف الجذرية تعبر عن المثال الثقافي لكل اللغة العربية البدوية بتمام عرضها وعمقها. وكون أنها، عرضا، قواميس إيقاعية أيضا أمر يمكن أن نراه على أنه انعكاس بهيج للأهمية الفائقة للشعر باعتباره الواسطة البدوية للتعبير.

B2 الأبجدية بالحرف الجذري الأخير. يعود الفضل فى تأسيس الترتيب الذى قيض له أن يصير الترتيب القياسي إلى أبى نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، مؤلف القاموس الذى يحمل عنوان " الصحاح " وحتى إذا كانت الفكرة قد جاءت الجوهري، كما يبدو محتملا، من قاموس أقدم زمنيا هو " ديوان الأدب " من تأليف عمه أبى إبراهيم إسحق الفارابى (ت ٣٥٠ هـ / ٩٦١ م) فإن قاموس " الصحاح"(الذى لم يعش الجوهري حتى يتمه[1]) يبقى رائد هذا النمط من العمل، من حيث إنه ألغى مختلف تقسيمات الصرف الفرعية فى المؤلفات السابقة وأعد قوائم بكل الجذور بشكل تتابعي بغض النظر عن عدد الحروف الجذرية أو أنماطها. ولهذا، فلا شك فى أن الجوهري يستحق التقدير الهائل الذى يحظى به عند النقاد الغربيين، على الرغم من أن أهميته المعجمية أقل من أهميته التاريخية لأن محتويات قاموس الصحاح قد أدخلت فى القواميس اللاحقة تماما. أما عن مصادره فإن الجوهري متحفظ إلى حد ما، بيد أنه أصيل وليس كتابا مأخوذا بكامله من المصادر، كما أن الصحاح ألهم عددا من المعاجم والاختصارات، وإعادة الصياغة بشكل مباشر. والتكملتان اللتان كتبهما الصغاني (ت ٦٥٠ هـ / ١٢٥٢ م) بعنوان " التكملة" و " الذيل" لهما أهمية خاصة لأن مؤلفهما كان عالما مدققا من الطراز الأول (وهو

(1) For an account of the untimely end of al- Jaw hari, see below, ch.11,180.

يخبرنا أنه رجع إلى أكثر من ألف مصدر في تأليف التكملة) ومن سوء حظه أن حجبه المؤلفون اللاحقون الذين استوعبوا عمله في مؤلفاتهم تماما. ومن خلال قاموس آخر له بعنوان "العباب" (حظي بالمديح باعتباره الأفضل في نوعه منذ الصحاح نفسه)، أمدّ الصغاني من جاءوا بعده بوسيلة غير مباشرة للاطلاع على الكثير من المؤلفات السابقة التي يحتمل أنهم لم يدرسوها أبدا بشكل مباشر.

ومع " لسان العرب " (الذى اكتمل سنة ٦٨٩ هـ / ١٢٩٠ م) والذى ألفه ابن منظور (ت٧١١ هـ /١٣١١ م) نصل إلى نهاية تقدم علم تصنيف المعاجم. ولسان العرب (لاحظ كيف أن عنوان القاموس، يواصل الحفاظ حتى ذلك التاريخ المتأخر على أسطورة نقاء اللغة النقطية التي يتحدث بها عرب الصحراء) منقول كله في محتواه، على الرغم من أن ابن منظور يعترف بكل مصادره. وعلى أي حال، فإن إنجازه أصيل بما يكفي من حيث إنه يتخذ من الصحاح إطارا له ويتوسع فيه ليصل إلى حجم هائل بأن يدخل فيه " التهذيب" للأزهري و" المحكم " لابن سيده. وبهذه الطريقة أرسى لسان العرب معيارا للترتيب الشامل والمنظم لم يتفوق عليه أحد على مدى أكثر من أربعة قرون.

وفي الوقت نفسه أنتج الفيروزابادى مؤلفه المسمى " القاموس " وهو عمل مكثف ومحكم كان يحظى برواج كبير لدرجة أنه، في النهاية، صار اسمه (القاموس) المصطلح المقبول الدال على المعجم نفسه. وإذ اتخذ الفيروزآبادى نقطة البداية له المحكم لابن سيده والعباب للصغانى، انطلق للتخلص من المادة الزائدة في طريق المراجع، والتوضيحات والتعليقات، وزاد من اقتصاده باستخدام الاختصارات للإشارة إلى أسماء الأعلام، وصيغ الجمع... إلخ، مع منهج لتأكيد النطق الصحيح (مأخوذ عن الجوهرى) بوضع كلمات رئيسية معروفة جيدا، وهكذا " كاف – باء– راء مثل كرمه " تعنى أن الجذر كاف – باء – راء ينطق كبر (والعملية إلى حد ما بلا طائل لأن كل النسخ المطبوعة تنطق بأي طرقة كانت). والنتيجة، على نحو ما يتوقع المرء، لم تكن قاموس " مفردات هائلة " حسبما كان يسمى، وكانت فقط مسألة وقت قبل أن يصير موضوعا للتوسع بالتعليق. وقد قام بهذه المهمة الزبيدى، الذى يعتبر قاموسه الضخم " تاج العروس " علامة على حدود التطور في علم تصنيف المعاجم الأصلي، وقيض له أن يمرّ في التراث الغربي باعتباره الأساس الذى بني عليه قاموس لين Lane الضخم الذى لم يكتمل. وما فعله تاج العروس لإعادة كل المعلومات التي استبعدها الفيروزآبادى، على حين أضاف كمية ضخمة من المادة الإضافية

أخذها من المائة وثلاثة عشر مصدرا التي يعترف بها الزبيدى فى مقدمته. ومن بين هذه المصادر لسان العرب لابن منظور الذى أعيد إنتاج محتوياته فى تاج العروس. ويكفى هذا لأن يعطى فكرة عن أصالة الزبيدي، وتكمن جدارة عمله (بغض النظر عن اعتماده ناسخا) فى أنه كان قادرا على أن يكمل مخزون الجذور فى لسان العرب من مصادره الأخرى، ومن ثم فقد فعل ما كان أي فرد سيفعله لكي يحصر وفرة مفردات اللغة العربية فى حدود كتاب واحد.

وقد بين الزبيدى نفسه أن عدد كلمات تاج العروس تبلغ مائة وعشرين ألف كلمة مقارنة بثمانين ألف كلمة فى لسان العرب، وستين ألفا فى القاموس، وأربعين ألف كلمة فى الصحاح. وسواء كانت هذه الأرقام صحيحة أو لم تكن، فإنها يمكن فقط أن تشير إلى إجمالي الكلمات المشتقة من جميع الجذور وليس إلى العدد الفعلي للجذور نفسها. وربما يصل عدد الجذور الفعلية إلى ستين ألفا (عينة عشوائية قدرها عشرة بالمائة فى قاموس هافا Hava، وضعت على أساس " القاموس المحيط" قدمت ٥٨٠٠ جذرا). وهكذا عندما يزعم ابن سيده أنه قد جمع خمسة آلاف قضية فى معجمه " المحكم " فربما كان يشير إلى عدد الجذور فى ذلك القاموس. وبما أن هناك سجلات لأي اشتقاقات ممكنة من أي جذر فليس هناك من أرقام الزبيدي ما لا يمكن تصديقه.

وعلى الرغم من اختلافاتها الشكلية الواسعة، تختلف المعاجم نفسها سطحيا فقط عن كل منها الآخر فى المحتوى والمنهج، ويكاد أن يكون التطور الوحيد الملحوظ (بصرف النظر عن مخزون الجذور المتزايد) هو التقديم التدريجي للمزيد والمزيد من المادة القرآنية والإسلامية. وفى معظم الأحيان يبحث الإنسان عبثا فى القواميس الباكرة عن هذه الألفاظ الإسلامية المستحدثة مثل: ديوان، وزير، فلسفة، جهاد، قانون... إلخ. أو مصطلحات تقنية للعلوم الجديدة، ولم يحدث حتى ظهور" لسان العرب"، الذى تضمن مفردات متخصصة تماما، أن كان بوسع المرء أن يعتمد على العثور عليها فى قوائم معرّفة بشكل صحيح. أما بالنسبة للتعريفات نفسها، فإنها يمكن أن تكون قصيرة مثل أي مرادف مفرد، أو تتكون من مقالة أنثروبولوجية مصغرة إذا ما كانت الكلمة محل السؤال تتضمن جانبا أخاذا خاصا من جوانب الحياة البدوية. وفى بعض الأحيان يتم استبعاد الكلمة على أنها معروفة جيدا " عندما لا يكون هذا محبطا، وتكون هناك مخاطرة كبيرة فى انتشار الكلمات النادرة التى لا يتم تعريفها سوى بمصطلحات حدوثها المعلومات فقط فى نفس خط بيت الشعر الذى تم اقتباسه دليلا على معناها وليس هناك تمييز بين مستويات الاستخدام، على الرغم من أنه عندما تصنف الكلمة على أنها " خطأ "، يمكن أن تكون شكلا تطور عن

الشكل الكلاسيكي أو شكلا دارجا تسرب إلى اللغة. ويرد ذكر الأصول الأجنبية بشكل متقطع، ولكن ابن دريد فى قاموس"الجمهرة " هو فقط الذى يبدى اهتماما منهجيا بهذا الموضوع، مع فصول عن الكلمات المستعارة من الفارسية والسريانية واليونانية و"النبطية " (أي الآرامية).

ومكانة علم تصنيف المعاجم فى الثقافة الإسلامية برمتها لا تزال بحاجة إلى دراسة كافية. وهناك تشابهات بعينها فى الدافع، قد تستدعى الدراسة، بين الإسلام باعتباره نوعا من الأممية الفائقة، والقومية التى تعرف بأنها حفزت القواميس الأوربية. ففى كلتا الحالتين، كان النشاط المجرد فى تجميع مخزون الكلمات برمته وتعريفه فى ضوء مصطلحاته (أي من داخل اللغة) له الأثر نفسه: أي تأثير عمل اللغة، ومن ثم بناء القوة التى هى المصدر والوسيط لها، مستقلة عن العالم الخارجي، ما دام أنه لم يعد من الضروري أن تشير إلى أشياء حقيقية لكي تعرف "معنى" كلمة ما. بل إنه ربما يفترض أن الإسلام نفسه قد وفر الأساس المعرفي لعلم اللغة العربية. وعلاوة على هذا، فإن الأثر الواضح للقواميس فى كلتا الحالتين كان تحويل اللغة من عملية إلى حالة، ابتكار توثيقي أمكن استخدامه لتحديد ما هو مقبول وعرقلة الابتكارات المفاهيمية، وليس انتقادا للإسلام أو للعرب أن نقول إن قواميسهم كانت أدوات مقصودة للمحافظة. وكون أن اللغة العربية قبل الإسلام ينبغى أن تصير النقطة المرجعية لكل التأويلات أمرا حتميا، وأنه من الطبيعي والضروري على السواء أنه يجب الحفاظ على منتجات البلاغة البدوية قبل الإسلام بحماسة وغيرة ويتم التوسع فيها بالترادف مع (ولكن ليس أبدا بالتنافس مع) سمو لغة القرآن التى لا يمكن تقليدها. وتحاول البلاغة الدنيوية أن تتشبه وتجارى معجزة البلاغة الربانية وكل منهما لا غنى عنها للأخرى، وثمة كلمة واحدة ترمز إلى هذا التداخل بين الدين واللغة: عندما كانت أشعار البدو الوثنيين تطرح باعتبارها أدلة لغوية كانت تسمى "شواهد ".

وإذا ما تذكرنا أن بث المعرفة، إلى أبعد ما يمكن دونما تغيير، ليس انتحالا لعلم الآخرين، وإنما واجب مقدس على العالم المسلم، فلا بد لنا من أن نعجب بالشمولية التى تم بها تجميع تراث الخليل بن أحمد، وابن دريد، والجوهري، والأزهري، وغيرهم من الرواد وتراكمه وتمريره عبر الأجيال. بيد أن الاعتماد الواضح لقاموس على قاموس آخر يجب ألا يحجب الأصالة الحقيقية لمصنفى المعاجم الفرديين، الذين تصمد منتجاتهم فى المقارنة مع أي قواميس فى لغة أخرى أو ثقافة أخرى. فبدون هذه القواميس كانت تلميحات المفردات البدوية وتفصيلها ستضيع منا إلى الأبد. وعلى الرغم من أن قاعدة الاشتقاق غالبا ما تجعل من الممكن أن نستنبط معنى الكلمة بقدر

من الدقة المركبة إذا ما كان الجذر معروفا، فإنه حتى التخمين لا يكون ممكنا بدون معرفة الجذر: ثم نتجه بامتنان إلى القاموس لنجد، مثلا، أن كلمة " بهلسة " تعنى "وصل فجأة من بلد أخرى من دون أى أمتعة ". ووربما لا يكون هناك ضرر فى جهل معنى كلمة " بهلسة " (ومن المؤكد أنها الجدة لكل الكلمات الدالة على حقيبة السفر)، ولكنها كانت دائما مادة اعتقاد بأن صالح الإسلام كله يعتمد على معرفة شاملة بأعراف البدو وتقاليدهم اللغوية. وبهذا تكون المعاجم أكثر من مجرد مستودعات للمعلومات فى نظام معين: بل إنها قوائم أبجدية لمكونات حضارة بأسرها.

الفصل الثامن
علم النحو العربي

كارتر

لما كان النحو العربي قد وصل ذروة كفاءته الوصفية عند مولده بالفعل، فإنه غالبا ما يبدو أكثر قليلا من مناقشة لا تنتهى وإعادة تقرير الحقائق الراسخة نفسها. هذا الجانب الجامد سطحيا من النحو العربي قد استفز النقد الذى لا يقل سطحية بأنه " علم تعس على نحو ما "، على حين أنه حتى العرب فى العصور الوسطى شكوا من أن الإفراط فى دراسة النحو يمكن أن تؤدى إلى الجنون. والخطوط العريضة التاريخية المختصرة سوف تؤكد ومن ثم التنوع والمرونة فى النحو باعتبار ذلك استجابة للضغوط الاجتماعية وتأثير العلوم الأخرى، لكي يبين أنه ليس العلم المتحجر الأصم والمجدب المجرد كما جعلوه يبدو كذلك فى بعض الأحيان. وطلبا للسهولة، فإن مصطلح "نحو " و " نحوي " يعنيان grammer و grammarian على التوالى، ولكن لا يمكن أن نقرر بمزيد من الثبات أن المعادل جزئي فقط، لأنه لا المصطلح العربي ولا المصطلح الإنجليزي بقيا ثابتين فى معناهما على مر القرون.

ولكي نضع الموضوع داخل حدوده تم فرض تحديدين: بقدر ما يمكن سوف نأخذ فى الاعتبار المؤلفات الباقية فقط، وتكاد تكون حصريا من مجال علم تركيب الكلام. أما التقيد بالمؤلفات الباقية فيضمن قدرا أكبر من الموضوعية من القدر الذى يمكن تحقيقه بالاعتماد على أدب التراجم الغزير الذى يقدم مادة قصصية وافرة، ولكنه نادرا ما يقدم شيئا ذا قيمة فنية. وعلاوة على ذلك، فإنه حتى كتب التراجم المتخصصة فى النحو تضم الكثير من "النحويين " الذين لا يستحقون اللقب حقا - من متعددى الاهتمامات، والهواة الذين يعملون فى مجال فقه اللغة، وآخرين ممن لا نعرف عنهم سوى أسمائهم، فى ظل غياب أي نصوص باقية يمكن من خلالها أن نحكم عليهم. أما التقيد بالتركيب اللغوي، فقد حسم بواسطة الروابط القوية التى تربطه بعلمين آخرين انشغلا بالتحكم فى سلوك البشر بالمثل هما الفقه والفلسفة. ويتطابق الهدف والمنهج فى العلوم الثلاثة

جميعا، وإلى حد أن علم التركيب اللغوي يكون أحيانا تطبيقا خاصا للمبادئ العامة فى الفقه أو الفلسفة، ويمكن دراسته لذاته فقط وباعتباره دليلا على العمليات الفكرية الأوسع فى الإسلام على السواء. بيد أنه أبعد ما يكون المجال الوحيد للاهتمام اللغوي العربي: فهناك أدب ثري أيضا فى علم الصوتيات، وعلم الصرف، وعلم تصنيف المعاجم، وعلم اللهجات، وعلم معانى الكلمات، والبلاغة.

أصول النحو

ثمة افتراض بأن النحو العربي ظهر من الحاجة إلى تأسيس نص نهائي للقرآن الكريم، ولحفظ اللغة بأسرها من التأثير المفسد للعدد المتزايد بصورة مطردة للمسلمين غير العرب. وعادة ما يربط كتاب التراجم بين مولد النحو وبين أبى الأسود الدؤلي (ت ٦٩ هـ /٦٨٨ م)، وهو شاعر غير ذى أهمية وعمل فى بعض الأحيان كاتبا لعلي بن أبى طالب (ت ٤٠ هـ /٦٦١ م)، ابن عم النبى، صلى الله عليه وسلم، بيد أن هذه وغيرها من الأساطير ينبغى أن تؤخذ بحذر. وما حدث فعلا قرب نهاية القرن الهجري الأول / أوائل القرن الثامن الميلادي هو أن بعض الغموض[1] فى تهجى القرآن الكريم أزيل بواسطة استخدام وسائل تصحيحية معينة، وهى تعمل للتمييز بين أشكال الحروف الساكنة المتطابقة، وعلامات كتابية للإشارة إلى حروف الحركة القصيرة [الفتحة، والكسرة، والضمة]، وعلامات أخرى متنوعة لتحديد حروف الحركة الطويلة،والحروف الساكنة المشددة، ...إلخ. ولم تظهر كلها مرة واحدة أو بشكل متوحد (فعلى مدى فترة من الزمان كانت حروف الحركة كان يشار إليها بنقاط ملونة، ويشار إليها الآن بالعلامات الكتابية المستخدمة حاليا)، بيد أن العملية كلها تنسب إلى حاكم العراق النشيط الموهوب، الحجاج بن يوسف (حكم من ٧٥ - ٩٥ هـ / ٦٩٤- ٧١٤ م)، وكانت الكتابة السريانية النموذج الذى اقتدت به هذه التحسينات التصحيحية (وهو ما كان مألوفا بالفعل لدى عرب ما قبل الإسلام الذين ربما تكون الاستعارات الأولى قد تمت على أيديهم): قارن المصطلح الفني "إعجام" (ومعناه وضع النقاط على الحروف)، ومعناه الحرفي " جعلها أعجمية ".

ويجب أيضا أن يؤخذ فى الاعتبار إمكانية أن يكون النحو العربي مدينا بشيء من أصوله ومناهجه للغة اليونانية، إما بصورة مباشرة أو من خلال الوساطة السريانية وتفتقر جميع المجادلات

---

(1) See CHALUP., 242.

عن التأثير اليوناني إلى الدليل الوثائقي مما يجعلها تتسم بضعف خطير، على حين أن النظريات القائمة على أساس انتشار الصوت، الذى ربما يكون العرب من خلاله قد تعرفوا بشكل غير رسمي على الأساليب الإغريقية، بطبيعتها نظريات غير مقنعة، مهما كانت تبدو مقبولة. لقد كانت الفرص متاحة بالتأكيد: ذلك أن النحو الذى وضعه ديونيسيوس ثراكس Dionysius Therax كان قد ترجم بالفعل إلى اللغة السريانية بحلول القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، كما أن مواد يونانية أخرى ذات صلة، منطقية ونحوية على السواء، كانت متاحة فى سهولة. وكون أن شيئا ما قد تسرب أمر لا ينكر: وربما لا تكون محض مصادفة أن كلمات مثل "رجل "، و "حصان " و " يضرب " أمثلة قاسية فى النحو اليوناني وفى النحو العربي على السواء، كما أن بعض الملامح الاصطلاحية والتراتبية فى النحو الباكر ربما تكون أيضا مستلهمة من اليونانية. ولكن عندما تقارن العناصر التى يفترض أنها ذات أصول يونانية أو سريانية مباشرة مع النحو الذى اكتمل تطوره فى كتاب سيبويه، فسوف تبدو هذه العناصر إما هامشية أو غامضة جدا بحيث يصعب تخيل الإسهام الذى أسهمت به فى النحو العربي.

لا بد أنه كان هناك دافع أشد إلحاحا وقوة وراء ظهور نحو علمي حقيقي، وهو، وصف شامل ومتماسك للغة العربية الصحيحة. مثل هذا النظام النحوي ليس نتاجا جانبيا حتميا للاتصال الطارئ مع حضارات أخرى، ولا نتاجًا لتثبيت النص القرآني، الذى كان يتطلب فقط ما يكفى من الحساسية اللغوية للاختيار من مخزون كبير من التنويعات المحفوظة تقليديا على أساس شخصي أو عقيدي، وليس على أساس نحوي. وعلاوة على ذلك، فإن النحو العلمي، لا يمكن أن ينبع فقط من النزعة التطهرية، التى تتسم برد الفعل، والشمولية، والجدب الفكري وعدم القدرة على بناء أي أسس نظرية لنزعتها الإرشادية. وعلى النقيض من ذلك، فإن النحو المنظم على وجه منهجي أصيل يضفى العقلانية على قواعد السلوك الاعتباطية ويضفى المصداقية عليها من خلال قوة العقل نفسه. والشبيه الواضح هو الفقه الذى يفعل الشيء نفسه بالضبط، وهنا ينبغى البحث عن النحو. فقد كان القضاة الأوائل قد وجدوا أنهم لا يستطيعون الاعتماد فى سلطتهم أكثر من ذلك على ذاكرة الممارسات الماضية أو قدرة الأشخاص المحترمين على الإقناع وحدها، وكانوا قد بدأوا بالفعل فى تطوير طرق دعم أحكامهم بالجدل فى وقت مبكر من القرن الثانى الهجري / الثامن الميلادي، وعندما ظهر النحو إلى الوجود فى النهاية، كان قد وجد بعملية نقل بسيطة من المناهج التى كانت ما زالت فى طور التطور نحو الاستدلال إلى مجال أفعال الكلام.

ومن التناقض، أنه نتيجة لذلك أحرز النحو الكمال المنهجي الذى لم يتم التوصل إليه فى الفقه سوى بعد ذلك بقرن من الزمان.

النحو البدائى

من الواضح أن التفكير النحوي مضى قدما قبل سيبويه، بيد أن دليلنا الوحيد على هذا موجود فى " كتاب " سيبويه نفسه. إذ إن سيبويه يشير غالبا إلى علماء أسبق منه زمنا، بالاسم وباعتبارهم مجموعة مجهولة يسميهم أحيانا " النحويين ". وعلى الرغم من أن ثمة إغراء بأن نفترض أن هذه الكلمة تعنى " علماء النحو "، فإن الأمر ليس كذلك بالضرورة، وربما يكون الاسم ببساطة تعبيرا طبيعيا وغير تقني عن " أولئك المهتمون بالطريقة التى يتحدث بها الناس"، وقد تشكلت من المعنى الوحيد الذى كان لكلمة " نحو " فى هذه الفترة. وقد مرَّ بعض الوقت، ربما ليس حتى أواخر القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، قبل أن تكتسب كلمة "نحو " معناها الفني " قواعد اللغة "، " التركيب اللغوي " وباعتباره تكوينا من زمن قديم تم اشتقاقه من كلمة "نحويون "وتحريف لعبارة tekhne grammatike. ومن المستحيل أن نقول بقدر من اليقين ما نوع النشاط اللغوي الذى كان يمارسه "النحويون " الأول، على الرغم من أننا، بما أن سيبويه اقتبس منهم بقصد تفنيدهم، قد نستنتج، فإنهم كانوا يمثلون مرحلة من تطور النحو الذى كان قصد كتاب سيبويه أن يتجاوزها؛ كما أن الاستدلال البدائي نسبيا فيه يتسم بتطبيق غير عملي ومبالغ فى الجمود لمبدأ "القياس". وكانت هناك انتقادات مماثلة لمناهج المشرعين الأول، الذين لابد أنهم كانوا زملاء " النحويين " فى الفترة التى لم تكن العلوم الإسلامية قد ظهرت بعد بوصفها علوما مستقلة.

وإذا افترضنا أن الفصول السبعة التقديمية فى " كتاب " سيبويه (التى انتشرت مستقلة على أنها " رسالة ")، تجسد أيضا معظم المعرفة النحوية التى ورثها عن أسلافه، فقد نكوِن انطباعا تجريبيا عن النحو قبل سيبويه. بما أنه، مثلا، لم يكن ممكنا أن يكون هو الذى اخترعه، فلا بد أن مفردات وصفية كاملة كانت فى متناول سيبويه بالفعل (على الرغم من أن مصطلح " حال " ربما كان استحداثا من ابتكار سيبويه نفسه، إذا حكمنا بالارتباك الذى سببته لخليفته المبرّد). وبالمثل فإن المفاهيم التراتبية من حيث أسبقية الأسماء على الأفعال، والمذكر على المؤنث، والمفرد على الجمع والنكرة على المعرف، ربما يكون جزءا من هذا الكيان الموروث. ومن المؤكد أن إدراك أن

الأسماء والأفعال لها صرف مختلف أساسا (فقد اصطلح على أن الأفعال أثقل من الأسماء؛ أي إنها من حيث الشكل أقل مرونة وتنوعا) ليس مفهوم سيبويه الخاص ومن الممكن أن يكون قد جاء بسهولة إليه من أستاذه الخليل بن أحمد (١٧١ هـ / ٧٩١ م).

وتمثل الإحالات التى بلغ عددها ٦٠٨ إلى الخليل بن أحمد فى " كتاب " سيبويه الدين الذى يدين به للخليل؛ فبالإضافة إلى كم ضخم من المادة، زود سيبويه أيضا بكثير من المبادئ المنهجية. ويمكننا أن نتقبل أن معرفة سيبويه فى الصوتيات كانت مكتسبة إلى حد كبير من الخليل ابن أحمد، بما فى ذلك التعرف على دور البيئة، وسهولة توضيح مخارج الحروف وكثرة التحكم فى تغيرات الأصوات. وفى علم الصرف، كان الخليل بوصفه من الرواد فى تصنيف القواميس، مصدرا غزيرا لسيبويه، ويمكن أيضا أن نتعقب أصول مبدأين أساسيين فى علم تركيب اللغة وصولا إليه مباشرة: أولهما، مفهوم اللام باعتباره فعلا اجتماعيا يكون فيه الشكل اللغوي محكوما جزئيا بتوقعات المستمع، وثانيا، معيار القابلية للتبديل، أي تناول العناصر المركبة بوصفها توسعات فى العناصر البسيطة. وقد يبدو من كل هذا أن "كتاب " سيبويه لايزيد عن كونه سجلا لتعاليم الخليل إلا قليلا، بيد أن هذا انطباع خاطئ. فقد كان الخليل بن أحمد أولا عالم صوتيات امتد اهتمامه إلى مجال علم تصنيف المعاجم وعلم العروض، بيد أنه لم يصل إلى نظرية عامة للغة وهو الإنجاز الذى حققه سيبويه شخصيا. وهناك قدر كبير من المصطلحات التى وضعها الخليل ابن أحمد يبدو بالفعل أن سيبويه قد استبعدها، من المفترض لأنه لم يكن له علاقة بالنحو البنيوى الذى وضعه، ومن المؤكد أن هناك مغزى فى أن الكتاب اللاحقين، حتى أولئك الذين عاشوا فى فترة قريبة جدا من زمن الخليل، يعرفونه ببساطة بأنه " صاحب العروض" دونما ذكر النحو.

ابتكار النحو

من المسموح به الكلام عن " خلق " النحو لأن التفكير النحوي قبل سيبويه لم يكن متماسكا، أو شاملا، أو موضع ثقة. فقد كان هو أول من أخذ على عاتقه القيام بوصف كامل للغة العربية فى كل المستويات الثلاثة للتركيب اللغوي، والصرف، والصوتيات (لاحظ هذا النظام الذى يكشف عن أولوياته) فى إطار نموذج نحوي موحد قائم على أساس مناهج الاستدلال التشريعي. والنتيجة متجسدة فى عمل ضخم لم يكن له أبدا عنوان رسمي ويعرف فقط بعنوان " كتاب سيبويه " أو " الكتاب " فحسب. وقد بلغت قوة الكتاب العلمية أن

صار يعرف باسم " قرآن النحو " ويوضع بجوار مؤلفات أرسطو وبطليموس باعتباره واحدا من أهم الكتب التى كتبها البشر.

وليست هناك حقائق مؤكدة من الروايات المتناقضة التى كتبت عن حياة عمرو بن عثمان سيبويه: ويمكن فقط أن نوجز بأن وفاته لم تكن بعد سنة ١٨٥ هـ / ٧٩٩ م عن عمر يتراوح ما بين اثنين وثلاثين عاما وأربعين عاما، وأنه جاء من موطنه شيراز للدراسة فى البصرة. وما يثير الاهتمام (لأن هذه تفاصيل لن يستفيد أحد من اختراعها) أنه جاء إلى البصرة لدراسة الحديث والشريعة. وقصة أنه قد سيق إلى دراسة النحو بسبب خجله من أخطائه فى دراسته للفقه (وهى حكاية تحكى معكوسة عن الخطيب الروماني سيفيروس سولبيكيوس الذى تحول إلى قاض) تؤكد فقط ما هو واضح فى الكتاب، أن سيبويه تلقى حقا تعليما فقهيا. وتتطابق مصطلحات الكتاب ومنهجه مع مصطلحات الفقه ومناهجه، وهناك النزر اليسير من المبادئ الشرعية والعبارات اللافتة التى لا تتيح مجالا للشك فى أن سيبويه كان يقف على أرضية من علوم الفقه.

ويحلل سيبويه اللغة العربية بوصفها شكلا من أشكال السلوك الاجتماعي، متناولا اللغة باعتبارها مجموعة من أفعال الحديث (" الكلام " وليست هى "الجملة" أبدا قارن المبرد فيما يلى) الذى يحدث فى سياق أدنى " للمتكلم والمخاطب". هذه الأفعال تنظمها معايير الصواب التى كان يحمل معناها الأخلاقى – الشرعي الأصلي قيمة لغوية مضبوطة: وهكذا فإن الكلام " الحسن " هو الصحيح بنيويا؛ و" القبيح " هو الخطأ بنيويا؛ " المستقيم " الكلام الذى له معنى؛ و " المحال " الكلام الخطأ، الفاسد. وعادة مايكون الكلام الحسن والمستقيم فقط، أي الصحيح من ناحية الشكل والمعنى هو الكلام الجائز، على الرغم من أن سيبويه بوصفه نحويا جيدا يتقبل الكلام القبيح (تصريحا فى الشعر) ما دام أنه مفهوم. وتصنيف عناصر الكلام فى ثلاث فئات (اسم، وفعل وحرف) موجود فى السطور القليلة الأولى من " الكتاب " ونصف هذا العمل مخصص لعمل هذه العناصر، ويزيد على سبعين صفحة (ويتناول النصف الآخر الصرف والصوتيات، ومجموعها حوالي تسعمائة صفحة فى النسخ المطبوعة). وتحدد الوظيفة بينيا بأنها " الموضع " الذى يكون وجود أحد العناصر فيه حسنا من حيث بناء اللغة. وبغض النظر عن طبقة الشكل، فإن العناصر ذات الوظيفة نفسها لها أيضا "المنزلة " نفسها ومن ثم يمكن أن تكون تبادلية مع كل منها الأخرى: مثلا، الاسم النهائي فى كلمة " فرس "، والاسم الثانى فى عبارة "فرس الملك" يعتبران كلايهما متعادلين وظيفيا من حيث ختم عبارة اسمية. وفى هذا كله يكون

المبدأ الحاسم هو القياس كما هو الحال فى الفقه تماما، وهى منهجية هذبها سيبويه كثيرا تجاوزت التخبط البسيط لـ "النحويين" من قبله، إلى درجة تلقى التقدير الآن فقط. ومثل أعضاء المجتمع الإنساني، تؤثر العناصر فى الكلام على العناصر المجاورة لها بحسب المكانة والوظيفة، وهذا التأثير أخذ مصطلح "عمل": وهكذا فإن كل عنصر إما أن يكون "عامل" على عنصر آخر، أو يكون "معمول فيه" بواسطة عنصر آخر، وعادة ما يمتزج العنصران ليكونا وحدة ثنائية يمكن أن تكون بنفسها جزءا من وحدة ثنائية أكبر، وهلم جرا. وهذا التحليل مطبق عند كل مستوى، من الجمل المركبة وصولا إلى الأصوات الفردية وهذا التناول الموحد للغة العربية، الذى تزاوج مع شمولية مدهشة حقا هو الذى أعطى " كتاب سيبويه" سلطته التى لا تنازع. وحتى على الرغم من أن سيبويه نفسه لم يؤسس أية حلقة من الطلاب يتحدث إليهم، فإنه من الواضح أن السبب فى هذا أنه توفي قبل أن يحرز الظهور والشهرة اللازمين، فإن "الكتاب" صار وبقي إلهاما لكل التطورات اللاحقة فى النحو.

ظهور النحو التعليمى

تحت رعاية الخلفاء العباسيين سرعان ما أحرز النحو العربي سمة تعليمية لم يكن ليتخلص منها قط. فقد كانت اللغة العربية الفصحى قد توقفت عن أن تكون اللغة الأم، إذ إن أبناء هارون الرشيد (حكم من ١٧٠- ١٩٣ هـ / ٧٨٦ -٨٠٩ م)، على سبيل المثال، لم يستطيعوا تعلم اللغة فى المهد وكان لا بد لهم عوضا عن ذلك أن يتعلموا بواسطة مربين ملكيين مثل الكسائي وأبى محمد اليزيدي (ت ٢٢٠ هـ /٨١٧ م) الذى كان عضوا من سلالة صغيرة من النحاة والشعراء خدموا البلاط العباسي على مدى عدة أجيال. والكسائي (ت ١٨٩ هـ/ ٨٠٥م) شخصية أكثر قوة، وهو أحد " القراء" السبعة الذين قبلت قراءاتهم للقرآن الكريم باعتبارها قراءات معتمدة، وعادة ما يلقى الاعتراف بأنه كان نحويا بارزا فى زمانه حتى حلَّ محله تلميذه أبو زكريا يحيى ابن زياد الفراء (ت ٢٠٧ هـ / ٨٢٢ م). وعلى أية حال، فإذا حكمنا على الكسائي بكتابه الوحيد الباقى، وهو تجميع صغير للأخطاء الشكلية الشائعة، والاقتباسات الكثيرة التى وردت عند الفراء، لبدا لنا أنه كان مدرسا تربويا محترفا أكثر منه نحويا منتظما من نوعية سيبويه، يقترب من النحويين البدائيين فى إنجازه. ومع هذا فإن ابن المعتز (ت٢٩٦ هـ / ٩٠٨ م) الذى يجب أن نحترم رأيه، يعلن أن الكسائى فى النحو نظير الخليل بن أحمد فى العروض.

وفى زمن الفراء، لم يكن هناك بالفعل من يغفل عن ظهور الاتجاه التعليمي فى النحو. فالفرّاء نفسه يتحدث عن " المبتدئ فى التعليم " كما أن النحويين اللاحقين كانوا أكثر صراحة. ويلاحظ الأخفش الوسط (ت ما بين ٢١٥- ٢٢١هـ / ٨٣٠ - ٨٣٦ م تقريبا) وهو تلميذ لمن لا يقل قدرا عن سيبويه، أن أبيات الشعر كانت تقرض أحيانا بأخطاء عمدية فيها لكي توقع بالطالب غير المنتبه، كما ينقل عن الأخفش أيضا ما يتعلق بمجموعة كاملة من الاختبارات فى علم تركيب الكلام صارت سمة منتظمة فى النحو بعد ذلك. ونعرف من ابن سحنون (ت ٢٥٦هـ/ ٨٧٠ م) أنه فى زمانه كان هناك مقرر دراسى مكتمل فى علم النحو وغيره من الموضوعات، تكملها الكتب الدراسية. والمنافسة بين المحترفين الجدد فى سبيل الحصول على الرعاية والهيبة واضحة بشكل خاص فى المجادلات النحوية الكثيرة التى تم تسجيلها فى المجموعات الأدبية.

وقد جاء الفراء، مثل أستاذه الكسائي، أصلا من الكوفة وتولى منصبا رسميا فى البلاط العباسي وكان من أوائل الذين حافظوا على لغة القرآن الكريم لغة عربية كاملة من الناحية النحوية وهو تأكيد كان يتسق بصورة مرضية مع الادعاءات السياسية للعباسيين ويعكس أيضا التطابق المتنامى بين النحو وتقاليد الإسلام. ومن المؤكد أن الفراء كان خبيرا فى هذا المجال: إذ إن كتابه الموسوم " معانى القرآن "، وهو مصدر مهم من مصادر محمد بن جرير الطبري، عبارة عن شرح نحوي للقرآن يكشف عن قدرة بحثية شاملة مثل تلك التى كان سيبويه يتمتع بها، إن لم تكن متطورة عنها تماما. وفى ضوء دور الفراء باعتباره الغريم الكوفي لسيبويه البصري، (انظر ما يلى) يكون من الأمور الجوهرية أن نشير إلى أن " معانى القرآن " يشترك مع "كتاب سيبويه" فى نفس المنهج والمعايير بالضبط، وقد قيل إن الفراء كان يمتلك منه نسخة بالصدفة. وعلى الرغم من أن المصطلحات فى "معانى القرآن" تختلف فى بضعة مواضع عن مصطلحات " كتاب سيبويه"، فإن هذا ليس دليلا بأي حال على المقاربة المختلفة التى تنسب تقليديا إلى النحويين الكوفيين. وهناك تهمة بـ " التفلسف " ضد الفراء من الصعب البرهنة عليها من خلال أعماله الباقية؛ ولكن ربما يؤكد " كتاب الحدود " المفقود المنسوب إليه الاتهام إذا كان العنوان يقصد " التعريفات المنطقية "، بيد أن "حدود" يمكن أن تعنى بالقدر نفسه "القواعد النحوية"، محتفظة بالمعنى شبه الفقهي الذى كان موجودا بالفعل لدى سيبويه. ومن ناحية أخرى، يظهر الفراء بالفعل فى "معانى القرآن" وعيا ببعض الموضوعات فى علم الكلام العقلاني آنذاك، ومن المؤكد أنه لم يستطع أن يجد راعيا وحاميا أكثر تعاطفا فى هذا الصدد من الخليفة المأمون المتحمس للفكر اليوناني.

فيما بين وفاة الفراء فى سنة ٢٠٧ هـ/ ٨٢٢ م ووصول المبرد إلى بغداد فى سنة ٢٤٧هـ/ ٨٦١م، لابد أنه حدث تقدم كبير فى علم النحو، على الرغم من أن هناك القليل من الأدلة المباشرة، لأن الكثير من أساتذة المبرد قد تواروا فى ظله، وليست لهم كتب باقية، إن كانت ثمة كتب لهم على الإطلاق. وهناك استثناء هو أبو عثمان بكر بن محمد المازنى (ت ٢٤٩هـ/ ٨٦٣م) الذى حفظ ابن جنى كتابه " كتاب التصريف " مع شرح له. ولكن كتاب التصريف مقالة فى الصرف. وعلى الرغم من أن المازنى غالبا ما كان يقتبس منه الآخرون، مما يدل على أنه كان منافسا ونحويا محترما (الأعظم منذ سيبويه وفقا لابن جنى)، فإننا لا يمكن أن نضيف أي مادة إلى شهرته. وقد اشتهر نتاجه النحوي بأنه متواضع، كما أن تميزه فى الصرف ربما يعكس انفصالا بين النحو والصرف زادت شدته مع ازدياد التخصص بين العلماء.

ولا شك فى أن تلميذ المازنى أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (ت ٢٨٥ هـ / ٨٩٨ م) أهم علماء النحو فى القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي. وهو مشهور بأنه مؤلف "الكامل"، موسوعة البلاغة العربية التقليدية مع شروح وافية، أدبيا، وتاريخيا، ولغويا، بيد أن إنجازه بوصفه نحويا أكثر غزارة فى كتابه "المقتضب". وهو مراجعة على نطاق كبير ومجاراة لغوية لـ"كتاب سيبويه"، بيد أنه يختلف عنه من حيث طريقة عرضه للمادة بدرجة غير مسبوقة من التعليم الشامل الواعي. فهناك فصول بكاملها مكرسة للتمرينات والاختبارات؛ وقد تم التخلى عن المصطلحات الجوهرية: حسن، وقبيح، ومستقيم، ومحال، التى أضفت كثيرا من المصداقية على أوصاف سيبويه للغة العربية العادية، لصالح تلازمية ما "يجوز" وما " لايجوز" وظهر عدد من المصطلحات الفنية الجديدة، ربما للمرة الأولى. ومن هذه المصطلحات، جملة، وفائدة، وتقرير أن الخبر هو ما يمكن القول إنه صادق أو كاذب، ولا بد أنها استعارات مباشرة من المنطق وهو ما يلفت النظر تماما لأنها غير موجودة بالمرة فى "كتاب سيبويه ". والاتجاه نحو التجريد واضح: ذلك أن الفئات التى كان سيبويه قد تركها غامضة اكتسبت أسماء، مثلا، "تمييز" و"أفعال المقاربة"، وبدأت مصطلحات مثل "اسمية " فى الظهور. ومن خصائص التغيير فى التوكيد الاهتمام المتزايد بـ "العلة" وهو سبب نحوي مجرد على حساب العمل الذى هو عملية نحوية راسخة، والأهمية المضطردة لـ "التقدير"، أي التعبير بكلمات أخرى عن أشكال أو معانى غير معلنة، وهو مصطلح ربما لا يكون سيبويه قد استخدمه على الإطلاق ولم يستخدم فى ذلك الحين سوى فى الصوتيات. ويتجلى التطور المزدوج، التعليمي والفلسفي، الذى بدَّل طبيعة النحو فى أثناء القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، واضحا فى كتاب المقتضب، وهنا، أكثر من أى موضع آخر، يمكن الشك بقوة فى التأثير اليونانى على النحو.

البصريون والكوفيون

بعد تأسيس بغداد سنة ١٤٥ هـ / ٧٦٢ م، مباشرة، لم تلبث البصرة والكوفة أن تراجعتا إلى الخلفية بفعل الهيبة والمكانة التى تمتعت بها عاصمة الخلافة. وفى خضم المنافسة الناتجة عن ذلك بين النحويين فى بلاط بغداد، تطورت " مدرستان " متنافستان حملتا لافتة المدرسة البصرية والمدرسة الكوفية. وفى البداية كان التنافر شخصيا خالصا: ففى مرحلته الباكرة، على سبيل المثال، أنشد اليزيدى قصيدة فاحشة ضد منافسه الكسائي على الرغم من أن كلا منهما كان مولودا فى الكوفة، ولكن فى ظل التصعيد السيئ بين كل من المبرد وعدوه الرئيسي ثابت (ت ٢٩١هـ / ٩٠٤ م) تحولت العداوة بسرعة إلى استقطاب منهجي لا سبيل إلى إصلاحه. وبينما زادت كثافة العداوة بين الفريقين اصطنعت أصولها ونسبت إلى النحويين فى القرن الثانى الهجري/ الثامن الميلادي، سيبويه فى البصرة، والفراء فى الكوفة، اللذين كانت بينهما بالتأكيد اختلافات اصطلاحية سطحية، على الرغم من أنه لم تكن هناك معارضة واعية أو منهجية قائمة فى ذلك الوقت. وقد طفا هذا على السطح بعد وفاتهما فقط، كما تدل شكوى أحد تلاميذ الفراء من أن الكلمات التى لم يستطع التعرف عليها قد وضعت على لسان أستاذه الراحل. ومنذ ذلك الحين فصاعدا تولَّد عن المدرستين كم كبير من الأدب الهجائي المتعارض، غالبا ما اتخذ شكل المنازعات النحوية، وتنسب إحدى مجموعاته إلى ثابت نفسه.

ومن المستحيل أن نقرر بالضبط ماهية الاختلاف المادي بين الكوفيين والبصريين، بما أن الولاء لأي من المذهبين المختلفين غير متسق بشكل يبعث على اليأس. إذ إن بعض النحاة، مثل ابن كيسان (ت ٢٩٩هـ / ٩١٢ م) ينسب إليهم الانتماء إلى كلا الجانبين، و قيل: إن مدرسة تسمى مدرسة بغداد أو المدرسة المختلطة قد تطورت فيما بعد على الرغم من أنه يبدو أن هذه المدرسة أيضا كانت من نسج الخيال التاريخي. و"المدرستان " يمكن تفسيرهما على أحسن الفروض على أنهما تجسيدان لموقفين متعارضين من اللغة، البصريون يمثلون تبسيط العربية إلى أقل عدد من القواعد على حين كان الكوفيون مستعدين للاعتراف بأي عدد من حالات الشذوذ عن القواعد فى نظامهم. وقد برز التناقض بوصفه رد فعل طبيعي لتأسيس النحو الصحيح (النحو البصري) على نحو مواز تماما لما حدث فى الفقه، حيث برزت أربع مدارس لتحديد النواهى والمسموح (من

الحنابلة إلى الحنفية). وفى هذه العملية لعب المبرد ،الذى حوَّل كتاب سيبويه الوصفي الخالص، والذى كان بالتالى بلا فائدة تعليمية، إلى نحو بصري تعليمي، يلعب دورا شبيها بدور الشافعي فى الفقه من قبله، وذلك بإكمال نظام خدم الأغراض المعيارية التى كان المجتمع الإسلامي يسعى إليها آنذاك بوعي، وإنها لمصادفة أن النحو الجديد الصحيح يسمى على اسم البصرة (وسيبويه فقط درس هناك لأنها كانت الأقرب إلى مسقط رأسه)، وكان حتما أن تصير الكوفة، باعتبارها المنافس الثقافي التقليدي للبصرة بؤرة الرأي المخالف. وبإصرارهم على الحق فى التعميم اعتمادًا على المعلومات المتفرقة، رفض البصريون جميع أشكال الانتظام المنهجي، على الرغم من أنه عندما تقاس الحذلقة بالحذلقة فى مناقشاتهم، لن نجد فرقا يذكر بينهما. وبالمصطلحات العملية كان الصراع على أية حال خياليا إلى حد كبير، وربما ينظر إليه على أنه إما بيان مهم للقدرة التدميرية للانشقاق والحاجة إلى الخروج فى أية منظمة بشرية، أو على أنه صراع قوة طفيف، يشبه إلى حد ما العمالقة والأقزام فى قصة رحلات جاليفر.

استكمال المنهج

جلبت الاحترافية فى القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي معها تساؤلا عن الفروض الأساسية فى النحو، واستمرت فى القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، نضالا واعيا فى سبيل تأكيد مكانة النحو بين العلوم المستقلة حديثا. والواقع أن المخاطرة كانت كبيرة: ففى ذلك الحين الذى صار فيه الإسلام مؤسسة قائمة على كم هائل من السجلات عن ماضيه (كانت الأحاديث النبوية قد اكتسبت بمرور الوقت مكانة تشريعية تقارب القرآن نفسه)، وقد جلب الحق فى تفسير هذا الماضى، أو بالأحرى البناء الشفاهي الذى صار عليه، قوة وتأثيرا كبيرا. وثمة اتهام شائع فى تلك الفترة هو "طلب الرئاسة "، وليس هناك شك فى أن ذلك كان اعتبارا سائدا فى المنافسات بين النحويين، والفلاسفة، والفقهاء، والمتكلمين. كما أن التأثيرات الخارجية ملحوظة جدا فى أثناء تلك المرحلة، عندما كان النحويون، من ناحية، يستوعبون فى شغف أفكارا جديدة، ومن ناحية أخرى، يدافعون عن أنفسهم بقوة ضد الخارجيين، خاصة المناطقة، الذين عاثوا فى النحو فسادا. ذلك أن المناطقة الذين زعموا لأنفسهم خبرة متفوقة فى التحليل اللغوي، كانوا يشكلون تهديدا خاصا للنحويين. وهناك عدة صدامات بين الجانبين تم تسجيلها بالتفصيل. وعموما فإن من يحدد الفائز هو من يحكى القصة: إذ إن المنطقي المسيحي أبو بشر متى بن يونس (ت ٣٢٩هـ/ ٩٤٠م) لقى الهزيمة بسهولة على يدى الحسن السيرافى النحوى (ت٣٦٨ هـ / ٩٧٩ م) فى مواجهة بينهما

أمام الوزير ابن الفرات (ت ٣٢٠هـ / ٩٣٢م)، ولكن الفيلسوف النصراني أبو زكريا يحيى بن عادي (ت ٣٦٤ هـ / ٩٧٥ م) قدَّم عرضا أفضل عندما وجه المجادلة فى شكل أدبي حيث يمكنه بثقة وبعدم انحياز ظاهري أن يؤكد أن النحو محدود فى نطاق دراسة الأشكال اللغوية، على حين أن المعنى من نصيب المناطقة وحدهم.

وبحلول القرن الرابع الهجري / العاشرالميلادي كان توغل المفاهيم المنطقية فى النحو لا تخطئه العين، على الرغم من أنه كان ما زال محدودا، أو بتعبير أفضل، محكوما بحاجات النحويين. وثمة مثال جيد فى شخص ابن السرّاج (ت ٣١٦ هـ / ٩٢٨ م) الذى كان ذا تأثير كبير، وكان تلميذا للمبرد وصديقا للفيلسوف العظيم أبو نصر محمد بن الفارابى، وبذلك كان بمثابة جسر واصل بين التراث المحلي فى النحو وعلم المنطق الأجنبي. ويمكن رؤية التأثير العام للنصوص اليونانية المترجمة حديثا فى الاستخدام الكلي للتقسيم فى كتاب ابن السرّاج المسمى " الأصول فى النحو " الذى يعطى انطباعا بكونه أكثر تنظيما من المؤلفات الأسبق زمنيا مثل المقتضب للمبرد الذى يتسم بالغموض فى الترتيب الداخلي. ويدخل ابن السّاج أيضا التعريفات الأرسطية لأجزاء الكلام فى مقدمته، ولكن بشكل انتقائي دون أن يسمح لها أن تتحكم فى التقديم بأي شكل، مما يوحى بقوة أن ابن السرَّاج كان يأخذ فقط ما اعتبره متصلا بغرضه دون أن يتأثر به بلا داع. وربما يكون كتاب " الأصول " أول كتاب يقرر حقائق النحو العربى فى هذا الإطار الجديد ويقوم بتقرير منهجي لأسباب قواعد النحو (وهو ما تعنيه كلمة "أصول" فى عنوان الكتاب) منطلقا من فرضه بأن لغة البدو كانت تنطوى على "حكمة"(ليس فى هذه المرحلة بحيث تتساوى تلقائيا مع "السبب الخالص " مثلما حدث على أيدى النحويين اللاحقين، انظر الرمّاني فيما يلى).

والواقع أن النحويين رفضوا دائما التسليم بأن اللغة هى ببساطة منطق اتخذ صورة لفظية، ويوضح أحد تلاميذ ابن السراج الأعلى شأنا، وهو الزجّاجي (ت ٣٣٧ هـ / ٩٤٩ م) تماما أن أغراض كل من النحو والفلسفة ليست متصلة ببعضها على الإطلاق. لقد كان الزجّاجي (وهو بالمناسبة أول نحوي يشير بشكل واضح إلى الفلاسفة الإغريق) هو الذى زعم أنه أول من يدرس الفروض الأساسية للنحو بصورة منهجية. ففى كتابه " الإيضاح " (وهو فى حقيقته شرح للفصول التمهيدية فى كتاب سيبويه) يسأل، مثلا، ما هو معلوم من أن هناك ثلاثة أجزاء من الكلام، وما تعريفاتها، وما السببية النحوية، وكيف نشأ الصرف أصلا، ولماذا يكون النحو ضروريا بالمرة على حين أن الناس يتكلمون بشكل طبيعي بدون الصرف (!) ولماذا لا يوزّع الصرف

بالتساوى على جميع طبقات الكلمات، وهلم جرا. من أكثر الأمور فائدة تعليمية أن نقارن هذه المقاربة بمقاربة أحد معاصرى الزجّاجى، وهو أبو نصر محمد بن محمد الفارابى (ونحن لا نعرف ما إذا كانا قد تقابلا أم لا)؛ إذ كان منطق الزجّاجى أن المنطق متاح بوصفه أداة للتدليل وخادما للنحو، والنحو بدوره خادم لعلم الكلام؛ على حين كان منطق الفارابى الأعلى أن اللغة ليست خاضعة فقط وإنما مجرد عرض محلي للمبادئ المنطقية الكونية؛ وهو موقف ممقوت كليا عند النحوي المسلم، الذى كان ملتزما بتفرد وخصوصية الوحي الذى نزل بالعربية. وبالنسبة للفارابى، على النقيض، لم يتم الكشف عن الحقيقة فى أية لغة محددة ولكن أمكن الوصول إليها من خلال المنطق وحده، ولم يكن على اللغة سوى أن تكون صحيحة من حيث الشكل فى اشتقاق الحقيقة بواسطة الوسائل المنطقية والتعبير عنها.

وثمة عرض متطرف للمقاربة الفلسفية للغة نجده فى كتابات الرمّاني (٣٨٤ هـ / ٩٩٤ م) وهو عضو فى جماعة صغيرة من النحويين المعتزلة الذين ازدهروا فى تلك الفترة ولكن المعروف عنهم حتى الآن ما يزال قليلا. أما الرماني نفسه فقد ترك لنا ما يكفى من المادة بحيث نستنتج أنه كان يحبذ التطبيق الشامل للمناهج المنطقية على النحو لاعتقاده مخلصا أن اللغة نفسها منطقية فى التحليل الأخير. وقد أثر هذا على الشكل والمضمون فى أعماله: وثمة شرح كبير على كتاب سيبويه، مثلا، ربما يكون فريدا فى الكتابات النحوية من حيث الطريقة التى يقدم بها للمرة الأولى الغرض العام لكل فصل، ثم جميع المشكلات المثارة فى الفصل (تحت عنوان "مسائل " بالطريقة المدرسية الخالصة)، وأخيرا مناقشة كل مسألة بدورها. ومن الواضح من نص هذا الكتاب أن الرماني كان يناضل عن وعي للتوفيق بين بنيوية سيبويه والمنطق المعاصر، وهو انطباع يتعزز فى أعماله الأخرى مثل " كتاب الحدود " حيث كان متأكدا تماما أن العنوان يعنى "كتاب التعريفات المنطقية"، على عكس العنوان نفسه عند الفراء. ويفضل كتاب «الحدود» حقا المصطلحات المنطقية على المصطلحات النحوية الراسخة فى حالات مثل " موضع "، و"محمول" (فى النحو مبتدأ وخبر)؛ ومصطلح " سلب " للنفي (وهى دائما نفى فى النحو) يعطى مصطلح إضافة معناه المنطقى عن العلاقة، وكذلك معناه النحوي " الإضافة"، ويستخدم بصورة حصرية التعريفات الأرسطية لأجزاء الكلام، إذا ما اكتفينا بالأمثلة الأكثر وضوحا. وكما لو كان يقصد القضاء على أي شك يساورنا حول تعاطفه الاعتزالي، لا يفوت الرماني فرصة لاستخدام ذلك الشعار الحقيقي، عبارة " المنزلة بين المنزلتين "، لوصف الغموض البنيوي للعناصر التى

يمكن أن تكون عبارات اسمية أو فعلية مثل، " هو مني يومان / يومين". وهناك قدر قليل من العجب أن أستاذه أبا على الحسن بن أحمد الفارسي (ت ٣٧٧ هـ / ٩٨٧ م)؛ ومن الواضح أن كليهما كانا من تلاميذ ابن السراج في وقت واحد) الذى تبرأ منه فيما يقال لأنه ربط المنطق والنحو سويا.

وقد لعب الفقه أيضا دورا مهما فى تشكيل نحو " صحيح ". فقد كان إسهامه الأصلي فى منهج سيبويه الأساسي قد تعزز آنذاك بتبادل مفتوح للأفكار والأساليب بين الخبراء فى كل من العلمين: الفقهاء، على سبيل المثال، وجدوا أنه لا يمكن الاستغناء عن النحو فى تناول لغة العقود والاتفاقات (انظر ظهور أدب الحيل أي استغلال الغموض اللغوي " معاريض الكلام " للتملص من المسئوليات القانونية) بينما اعترف النحويون أن أهدافهم من التحكم فى اللغة تتطابق أساسا مع أهداف الفقهاء للتحكم فى السلوك مما أسبغ على النحو نكهة فقهية متزايدة. ولا غرو أن كثيرا من النحاة كانوا قضاة أيضا.

ويبدو هذا الانشغال المشترك بين الفقه والنحو واضحا منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي فصاعدا: ويمكن أن نستبط من ملاحظة ثعلب أن " اللغة محسومة بالسنة وليست السنة هى المحكومة باللغة "[1]، أن النحو كان قد بدأ يعى مكانته فى المشروع الإسلامي. ويلاحظ الزجَّاج فى كتابه الموسوم " كتاب اللامات " أن كلمات بعينها قد حازت فى ظل الإسلام معنى ومكانة لم تكن لها من قبل، مثل، " مؤمن " التى كان فيما سبق تعنى " المصدق لأي شيء"، ثم صارت تعنى " المؤمن بالإسلام ". وهو يسمى هذه المصطلحات " صفات شرعية ". وهناك نحوي له نغمة فقهية واضحة هو ابن فارس الذى يحمل كتابه " كتاب الصاحبى " بالفعل عنوانا فرعيا (وهو الأول فى هذا، بحسب الناشر) " فى فقه اللغة والسنن فى كلامها ". إنه فى الواقع دليل عمل للفقهاء: ولا يمكن لابن فارس أن يخفى فزعه من جهلهم بالنحو، وهو يقدم لهم، فى" الصاحبى " مسحا أصيلا جدا للغة العربية، وتاريخها، وفضائلها وخصائصها، وخصائصها التركيبية، وقائمة أبجدية للكلمات المهمة ومعانيها المختلفة ودليل ما عن البلاغة القرآنية، والشعرية والبدوية، وهذا كله بهدف تصحيح القصور اللغوي عند الفقهاء.

على مدى قرنين من الزمان على الأقل كان للنحو مظهر تجريبي ما. وفى أثناء تلك الفترة أخذ

---

(١) مجالس ثابت، طبعة عبد السلام هارون،القاهرة ١٩٦٠، ١٧٩.

النحو من المنطق معايير الحقيقة والزيف فى تحديد الجمل، وتصنيف أنماط الجمل بحسب المعنى، وترتيب العناصر فى تراتبيات (وهى سمة كامنة ولكنها غير مستغلة فى النظام الذى وضعه سيبويه) وعدد متزايد من المصطلحات المجردة. وكان هناك المزيد من الاستعارة من الفقه (أي مفهوم " الاستحسان "، الذى تم تعريفه بأنه " منهج عقلاني لحسم القرارات عندما تكون هناك مبادئ متصارعة تتنافس من أجل الاعتبار ") والاتجاه لإضافة أحاديث نبوية تفرض اللغة العربية الفصيحة باعتبار ذلك واجبا دينيا عرض واضح من أعراض الدمج التدريجي بين النحو والسنة، أى الطريق الصحيح للحياة.

والأكثر عبقرية فى تمثيل هذه المحاولة النحوية للتوفيق، هو ابن جنى (ت ٣٩٢ هـ / ١٠٠٢م) وأبرز أعماله الباقية كتابه المسمى " خصائص العربية "، وهى دراسة واسعة المدى لجميع جوانب اللغة العربية تغطى المجال نفسه الذى غطاه كتاب "الصاحبى " لمعاصره ابن فارس (ويبدو لسبب غير معلوم أن كلا منهما لم يكن على وعى بالآخر)، ولكن بقدر أكبر كثيرا من العمق التفصيلى. وكتاب الخصائص الذى يعترف فيه ابن جنى صراحة بدين كبير لأستاذه الفارسي، تتألق المفاهيم الحافزة والمستفزة، كما أنه لا يمكن توصيل ماهية الكتاب فى سطور قليلة على نحو كاف. وربما يكون من الأفضل وصفه بأنه بحث عن مبدأ تنظيمي متسق للغة العربية على جميع المستويات من علم الأصوات إلى علم التركيب اللغوي من موقف معرفي ونفسي. ولابد أن أمثلة قليلة سوف تكفي: أحد الفصول يحمل عنوان " عندما يتعين عليك أن تستخدم الشكل الذى تستخدمه ولكنك لا تظن أنه هو "، على سبيل المثال "فى أمسى " حيث تبدو النهاية فى كلمة " أمسى " مثل الحالة المطلوبة التى تنتهى بعد حرف جر، ولكنها لا يمكن أن تكون كذلك لأن كلمة "أمسى " ثابتة وغير مصرفة. ويحفل كتاب "الخصائص " بالكثير من هذه الحذلقات: وهناك فصل آخر يكشف كيف أن جملة كاملة يمكن أن تصبح ناقصة بإضافة شىء إليها، مثلما يثور التناقض الواضح عندما توضع " أن" فى مقدمة جملة فتحولها إلى فقرة ثانوية.وقال أحد مدرسى ابن جنى أنه لا يحب محادثة الناس فى الظلام وهى عبارة تم اقتباسها لتدعيم التأكيد المفاهيمي عن أن الاتصال الكامل يحدث وجهًا لوجه فقط. وكانت هناك معركة جارية بين ابن جنى وعلماء الكلام المدرسيين، حتى مع أنه لا يتورع عن تطبيق التحليل المنطقي على اللغة، ويتمادى بحيث يستخدم عبارة "المنزلة بين المنزلتين " (قارن الرمانى، فيما سبق).

وكان الحدث البارز فى زمن ابن جنى ظهور أول نحو تعليمي خالص للمبتدئين، الذى نشر

فيه عدة كتب تمثل عينة جيدة. وكتاب ابن السرّاج المسمى " المجاز " كتاب مهم) وهو أحد الكتب الأسبق ظهورا، وهناك كتب أخرى من تأليف الكيساني ولغدة الأصفهاني ((٣١٢ هـ/ ٩٢٤م). ويجب أيضا ذكر كتاب "الإيضاح " للفارسي، وكتاب "الجمل " للزجّاج، وكتاب "اللمع" لابن جني. وهذه المؤلفات كلها تتبع النموذج نفسه،من حيث كونها عروضا مبسطة للمجال بأسره الذى يضم اللغة، والتركيب، والصوتيات (التى كانت ما زالت تتبع النظام الذى وضعه سيبويه فى كتابه). وكما يمكن للمرء أن يتوقع، كان فى تلك المرحلة أن صار النحو واعيا بنفسه: فهناك نظرات نقدية إلى نقائص النحويين السابقين (وحتى سيبويه مصنف على أنه عتيق وغامض) وللمرة الأولى نجد تعريفات للنحو تحت تأثير Isagoge المترجم حديثا، مثلا، فى كتاب "الأصول" لابن السراج، وفى شكل أكثر توسعا فى كتاب الإيضاح للفارسي، بأنه: "النحو علم للمقاييس التى تستمد عن طريق الاستقراء من كلام الأعراب "[1]. وقد تعزز الوجود المنفصل للنحو (كان الجاحظ قد سماه علما بالفعل فى القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي) بناء على التصنيف اليوناني للعلوم الذى كان منتشرا فى هذا الوقت، وليس ثمة ما يدهش فى أن نجد قدامة بن جعفر (ت ٣٢٦ هـ / ٩٣٨ م) يشير إلى" صناعتي النحو والمنطق"[2]. كما لو كانت فى ذلك الحين علوما مكتملة النمو. وعلى أية حال، فقد كانت هناك تغييرات حدثت فى النحو قبل أن يمكن اعتبار أن النحو وصل كماله الشكلى.

البحث عن شكل

على الرغم من أنه لوحظ أن النحويين فى القرن الخامس الهجري / الحادى عشر الميلادي يعطون الانطباع بأنهم " قد انقطعت أنفاسهم "، فإن علماء تلك الفترة يستحقون التقدير للأصالة فى مجالين على الأقل. أحدهما الشرح. وعلى الرغم من أن الشروح الرسمية (أي أكثر من التعليقات الهامشية) قد بدأت تكتب على المؤلفات الكبرى منذ وقت مبكر فى القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي،(ليس هناك شرح باق من تلك الفترة، على أية حال، باستثناء مقالة صغيرة كتبها أبو حاتم سهل بن محمد السجستاني(ت٢٥٥ هـ / ٨٦٩ م)عن نماذج الكلمات النادرة عند سيبويه)، فمن الواضح أن الشروح الكاملة والتفسيرات الفائقة وشروح معانى

---

(١) الإيضاح، مخطوط بالمتحف البريطاني Or. 58, fol.31.

(٢) نقد الشعر، تحرير بونباكر، ليدن ١٩٥٦، ٩٥.

الكلمات تزدهر سوى بعد أن كان هناك ما يكفى من " المتون " لتدعيم مثل هذا النشاط. وكانت كتب النحو التعليمية القصيرة التى ظهرت فى القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي هى المطلوبة بالضبط، وكانت كل تلك المؤلفات التى ذكرناها فى السطور السابقة تقريبا قد حازت شروحا بحلول القرن الخامس الهجري / الحادى عشر الميلادي. ولم يلبث النحويون أن صاروا يقدمون بصورة منظمة شروحا بأنفسهم على مؤلفاتهم الأصلية.

والإسهام الآخر الذى أسهم به النحويون فى القرن الخامس الهجري / الحادى عشر الميلادي أكثر جوهرية وربما لم ينل حقه من التقدير، أي تخفيض المادة إلى مجموعة منظمة من الحقائق الجوهرية المناسبة للمقرر الدراسي فى المدارس المؤسسة حديثا. ومقدمة ابن بابشاذ (ت٤٦٩ هـ/ ١٠٧٧ م) مثال بارز على هذا، وهو نفسه مؤلف شرح على كتاب الزجّاج " الجمل " كان له من الأهمية ما جعل النحويين اللاحقين يقتبسون منه[1] . وكتابه" المقدمة " (وهو عنوان مفضل للمؤلفات التمهيدية منذ أوائل القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي) عبارة عن إعادة ترتيب جذرية لمنهج دراسة النحو، من الواضح أنه تم بمبادرة منه. و يبدأ بالتعريف الذى بات إجباريا آنذاك للنحو، مع التمييز المثير بين غرض " أسمى " وهو فهم الوحى المنزل من عند الله تعالى، وغرض" أدنى " وهو الكلام الصحيح. ومادة الموضوع موزعة بطريقة اعتباطية على عشرة فصول: ثلاثة منها لأجزاء الكلام، وأربعة لحالات الصرف، وفصل واحد لكل من عمل أجزاء الكلام على كل منها الآخر، والتوافق، وقواعد الإملاء. هذا التقديم منفصل تماما عن أية علاقات لغوية طبيعية بين الموضوعات كما أنه مفروض تماما بواسطة الاعتبارات التعليمية؛ ومن الأمور ذات المغزى أنه تم تقديمه للنحويين اللاحقين الذين اختاروا أن يكتبوا فيما أطلقوا عليه اسم "الأسلوب البابشاذي ". وثمة خاصية فى المقدمة، لم تلبث أن صارت هوسا، تمثلت فى تبديلية الأشكال، مثلا،لتضاعف الطبقات الخمس للضمائر بالفئات الاثنتى عشرة للشخص بحيث يكون للعربية بالحساب مجموع ستين ضميرا. وسيكون أمرا ذا قيمة أن نعرف ما إذا كان أي نحوي قبل ابن بابشاذ قد استفاد من هذه الحيلة، التى كان لها ميزة واضحة فى التعليم.

وثمة مثال متطرف وربما كان أكثر بقاء لهذا السبب كان المنهج الجديد فى كتاب " المائة عامل" للعالم الكبير فى مجال علم المعانى والبلاغة الجرجانى (ت ٤٧١ هـ / ١٠٧٨ م).

---

(١) عن القصة الغريبة عن الجزء الأخير من سيرته المعنية، انظر ما يلى فى الفصل الحادى عشر.

وحسبما يبين الاسم، فإن كتاب " المائة عامل"يخفض اللغة بأسرها إلى مائة فئة نحوية بالضبط، مما جعلها نموذجية للتعليم عن طريق الحفظ فى المدارس. وفى ذلك الحين عندما لم تعد حقائق العربية محل منازعة، كان تنظيمها فقط الذى يمكن أن يختلف، كما أن كتاب " المائة عامل " يكشف بالضبط كيف يمكن أن يتحقق تهذيب المادة بالتطبيق الجسور لـ " التقسيم " وبغريزة تعليمية مقدامة تنحو نحو التبسيط.

الأساتذة العظام

اتجهت كل الاتجاهات التى عرضنا خطوطها العريضة في السطور السابقة، فى القرن السادس الهجري / الثانى عشر الميلادي، إلى إنتاج كتب النحو الأكثر شهرة وتأثيرا. وهذه المؤلفات التى قيض لها أن تعتبر المؤلفات النمطية والنموذجية لعلم النحو كله، كانت لها نتائج كارثية بين الحين والآخر على فهمنا للنحويين الأوائل. والشخصيات الأربع العظيمة فى هذه الفترة هم: الزمخشري، وابن الحاجب، وابن مالك، وابن هشام. وقد كتب كل منهم تنويعة من الكتب التى تكشف عن التنظيم على شكل طبقات متدرجة من الصعوبة (من الصبي إلى البالغ)، وكانت تنتج فى بعض الأحيان نسخا ابتدائية ونسخا متقدمة للنص نفسه. وبالمثل كان يوجد آنذاك فصل حاد يمكن تمييزه بين الأغراض المختلفة لكل كتاب، سواء كان تعليميا، أو نظريا، أو جدليا.

أبو القاسم محمد بن عمر الزمخشرى مؤلف لقيت كتاباته ترحيبا خاصا فى الشرق والغرب على السواء، وربما (فى الغرب على الأقل) كان ترتيبه للمادة يميل إلى المفاهيم الغربية عن التنظيم. ومع أنه ضليع ملم باتجاهات المعتزلة فإنه كان مخلصا للناطقين باللغة العربية على الرغم من أصله الخوارزمي، ويحتقر الناطقين بالفارسية من دعاة الشعوبية عن حق فى مقدمة كتابه الشهير " المفصّل ". وهو يعرض مادته فى هذا الكتاب تحت أربعة عناوين: الأسماء، الأفعال، وحروف الجر والعطف، فضلا عن العمليات الصوتية المشتركة فى الثلاثة جميعا. وتصريف الأفعال متضمن فى الفصول المثلة لها، بحيث يشتمل المفصّل على كل المحتويات الجوهرية الواردة فى " كتاب سيبويه ". وكما يشير عنوان الكتاب، فإن الموضوعات مقسمة تقسيما أدنى إلى فصول، اختارها الزمخشري بعناية وربطها ببعضها ربطا جيدا بحيث توفر إطارا طبيعيا لما كان يحتمل أنه أضخم كتاب للنحو العربي فى كل الأوقات: كتاب هويل M.S.Howell المعنون Grammar of the Classical Arabic Languish يشغل ما يزيد على خمسة آلاف صفحة.

وتتمثل الشهادة على أهمية كتاب المفصل فى عدد الشروح والتعليقات التى تولّدت عنه، ومنها شرح ابن يعيش (ت ٦٤٣ هـ / ١٢٤١ م) الذى هو الأكثر شهرة.

وحسبما كان شائعا، كتب الزمخشرى شرحه الخاص على كتابه "المفصل"، وكتب نسخة مختصرة للغاية، يفترض أنها كانت للأطفال. وهذا الكتاب الأخير يحمل فى سخرية مقصودة على الأرجح كلمة فارسية لعنوانه " الأنموذج"، يعطى فقط الحقائق المجردة غير مزينة بالتحليل ويحذف الفصل الرابع بأكمله عن العمليات الصوتية. وليس هناك الكثير مما يمكن قوله عن آراء الزمخشري النحوية: إذ لم يكن هذا عصرا للإبداع أو التفكير المتجدد فى مسائل تم حلها بالفعل عبر قرون من الجدل. وبينما يفسح بالفعل مكانا للآراء الكوفية (انظر ما سبق)، فهو "بصرى" بشكل واضح بالانتماء والولاء. وكونه اعتزاليا أصيلا واضح من تأكيده على أن كلمة "لن" تأبيد النفي (ولكنها تحولت في سهولة إلى تأييد) كما هو الحال فى القرآن الكريم سورة الأعراف: آية ١٤٣ [وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ]. فقد فُسِّرت عبارة "لن ترانى " على أنها إنكار للرؤية السعيدة. بيد أنه يمكن دحض هذا بسهولة بمقارنته مع ورود " لن " فى مواضع أخرى فى القرآن الكريم، ومن نافلة القول إن "لن " الزمخشرية لم تلق القبول أبدا بين السنة.

والأستاذ البارز التالى فى النحو هو ابن الحاجب، (ت ٦٤٦ هـ / ١٢٤٩ م) والذى نشط فى دمشق مع أنه ولد فى مصر) كان مكرسا تماما لفقه اللغة، على خلاف معظم زملائه الذين كانوا يتعيشون من مهن أخرى. وأحد مؤلفاته العديدة " الكافية " عبارة عن تأليف موجز (وقد تناول فقه اللغة فى كتاب آخر له بعنوان " الشافية ") صار أكثر شعبية من أي كتاب لآخر من نوعه فيما عدا "الأجرومية " لابن آجروم (ت ٧٢٣ هـ / ١٣٢٣ م). وكان هذا الأخير مدرسا فى فاس، وقد شاع استخدام كتابه الصغير جدا لدرجة أنه فى مصر صارت كلمة أجرومية تعنى النحو نفسه، وهناك مئات من الشروح وكتب شرح المعانى الواردة فيه. ولابد من الاعتراف أن كتاب "الأجرومية "، الذى كان موجها للصبية، قد لقى من التبجيل والاهتمام ما يفوق كثيرا ما يستحقه من جانب الباحثين الغربيين ! وقد نجح كتاب "الكافية"، على الرغم من أنه نفسه غير أصلي بالمرة،(إذ كان فى الحقيقة مجرد اختصار لكتاب المفصل للزمخشرى)، فى أن ينزل بالعربية إلى مجموعة من التعريفات القصيرة التى يعتمد عليها ويمكن فى الوقت نفسه أن تكون

أساسا لمناقشة أكثر تقدما وتفصيلا. وهكذا، يكشف ابن الحاجب عن غريزة تعليمية للأسلوب والتقديم الأكثر ملاءمة لتلاميذه. وهذا إنجاز فى حد ذاته، وهمزة الوصل الضخمة بين الشرح والشروح الفائقة التى تطورت عن " الكافية" تؤكد أن ابن الحاجب يستحق عن جدارة مكانه بين الأساتذة العظام. ويبرز من بين الشروح كتاب " شرح كافية ابن الحاجب " للإستراباذى (ت٦٨٦هـ / ١٢٨٨ م)، وهو عمل شامل، ولكنه مهمل وكتبه مؤلف لا نكاد نعرف عنه شيئا. ولا يزال شرحه بحاجة إلى دراسة متعمقة: وفى هذه المرحلة فإن كل ما يمكن قوله عنه إنه موجَه بشدة نحو علم المعانى مع أساس منطقي قوي، يشبه إلى حد ما نظام الرماني الفائق. ومثل جميع الشروح المماثلة فى هذا الوقت، يكون كتاب الإستراباذي نتاجا نمطيا للنزعة المدرسية المتطورة تماما: ففى النص، مثلما فى المدرسة بالضبط، تمت دراسة كل عبارة للأستاذ بدقة متناهية، وتم اختبارها، والتوسع فيها، وتشريحها، وتم الاعتراض عليها، ودحضها، والرد على هذا الدحض بقدر ما سمحت قدرة المشاركين فى هذا. ومع هذا فلا تزال جوانب القصور لدى الإستراباذي بحاجة إلى التأكيد.

وسرعان ما أخذ مكانة ابن الحاجب نحوى بارز فى ذلك العصر هو جمال الدين محمد بن مالك (ت ٦٧٢ هـ / ١٢٧٤ م)، وهو أندلسي المولد سافر إلى المشرق لكي يدرس على يدي ابن يعيش فى حلب ولم يلبث أن استقر بدمشق. وهو مثل ابن الحاجب ترتكز عظمته ليس على التجديد العلمي، ولكن على الأسلوب التعليمي، وكانت موهبة ابن مالك الخاصة (ربما كانت كلمة هوس الكلمة المناسبة) فى نظم الشعر، وعدة آلاف من الأبيات الشعرية الركيكة عن كل جوانب النحو تمثل آثار ذلك المعلم الشاعر الذى لا يعرف الكلل. وحتى هنا، على أية حال، لم يكن أصليا: فالنحو المنظوم شعرا فى اللغة العربية يرجع فى تاريخه إلى القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي على الأقل (إذا ما استبعدنا النحو المنظوم شعرا المنسوب إلى الخليل بن أحمد المتوفى حوالي سنة ١٨٠ هـ / ٧٩٦ م، ويبدو أن قصيدة ابن مالك الأكثر شهرة، «الخلاصة فى النحو، والمعروفة باسم ألفية ابن مالك اختصارا، مستوحاة من يحيى بن عبد المعطى (ت ٦٢٨ هـ / ١٢٣١ م) مؤلف قصيدة ألفية نحوية مشابهة من ألف بيت غطى عليها تماما النجاح الساحق الذى حظيت به قصيدة مالك. ويجب أن نمرّ هنا على ذكر القصيدة النحوية "ملحة الإعراب " التى كتبها الحريري الشهير (ت ٥١٦ هـ /١١٢٢ م) المعروف أكثر بالمقدمة التى كتبها عن الهمذاني) وقد اشتهرت بأنها واحدة من القصائد العربية القليلة فى ثنائية مع المثنوى التى كانت تلقى شعبية فى فارس.

وألفية ابن مالك نص متقدم بحق يحتضن على نحو تتابعي التراكيب اللغوية، والصرف والصوتيات، وبذلك يعيد تجميع الموضوعات التى كان ابن الحاجب قد فصلها فى كتابيه "الكافية" و"الشافية". والترتيب فى وحدات مناسبة تشبه وحدات القصيدة المستقلة تتكون كل منها من أربعين بيتا لكي يسهل حفظها. وهنا بيتان نمطيان من الشعر يقارنان نموذج فعلى "كاد" و" عسى" مع التركيب "كان"[1]:

ككان كاد وعسى لكن ندر غير مضارع لهذين خبر

وكونه بدون أن بعد عسى نزر وكاد الأمر فيه عكسا

وثمة كتاب أكثر تحديا من الألفية هو كتاب ابن مالك "تسهيل الفوائد "، وهو نص نثري يبدى فيه درجة أعلى من التجريد، بحيث لا يترك شكا فى أنه نحوى قدير للغاية كما أنه ناظم قدير للشعر. وكتاب " تسهيل الفوائد " كتاب صعب، موجز مقتضب، وبعيد تماما عن الاستخدام اليومى للغة بحيث إن المصطلحات الفنية فقط هى التى تحسُ أنها حقيقية - ما وراء اللغة التى صارت حينئذ الموضوع مثلما صارت واسطة المناقشة

ومن المدهش فى المرحلة المتأخرة أن هذا النظام النحوي كان ما زال قادرا على إحداث تحسينات صغرى، وهناك عدد من هذه التحسينات مرتبط بابن مالك. ويقال إنه سكَ مصطلح "نائب الفاعل" للدلالة على فاعل الفعل السلبي، الذى كان حتى ذلك الحين لا يعبر عنه سوى بإسهاب، والمصطلح الخاص بالجمل الاستثنائية، وهو ما كان يبدو غير متسق فى عيني ابن مالك، وربما يكون هو الذى أقره. ويقال: إن قبول الحديث النبوي على قدم المساواة مع القرآن دليل لغوى كان تجديدا آخر لابن مالك، على الرغم من حقيقة أن الاقتباس منهما شائع فى كتابات النحويين منذ البداية وحتى عند سيبويه نفسه[2] والأستاذ الكبير الرابع، جمال الدين عبد الله بن يوسف بن هشام (ت ٧٦١ هـ / ١٣٦٠ م) يتمتع بشهرة أنه نحوي أفضل حتى من سيبويه، وتتصاعد لتقول إنه كان هناك شعور بأن نحو ابن هشام العملي يلبى حاجات الإسلام أكثر من كتاب

---

(١) ابن مالك، الألفية، البيتان ١٦٥ و١٦٦.

(٢) عن مؤلفات أخرى لابن مالك انظر ما يلى، الفصل ٢٩.

سيبويه التعليمي الذى لا يمكن استخدامه، والواقع أنه كان جامعا فعالا للكتب التعليمية الواضحة، والدقيقة والمثيرة، مثل كتاب " قطر الندى " للمستوى المتوسط، وكتاب "الإعراب عن الإعراب ". وفى كتابه " مغنى اللبيب " يحاول أن يقدم شيئا جديدا وقيما ،أي قائمة أبجدية لأهم الكلمات فى اللغة العربية (أساسا أدوات النصب والعطف) داخل تحليل معانيها، وهو ما يؤدى إلى دراسة أكثر عمقا.

هؤلاء الأربعة ليسوا هم النحويين الوحيدين فى هذه الفترة، بيد أن المساحة تتيح لنا أن نلقى بعض الأضواء الأقل. ويستحق ابن الأنبارى (ت ٥٧٧ هـ / ١١٨١ م) الانتباه بسبب اهتمامه الخاص بالجوانب التاريخية والنظرية فى مهنته. وكتابه "نزهة الألباء" يحتوى على تراجم النحويين منذ البداية إلى أيامه. وفى " الإنصاف فى مسائل الخلاف " يحكى بضمير حي وبالتفصيل المنازعات النحوية بين البصريين والكوفيين. وكتابه "أسرار العربية " كشف للأسباب التى أدت إلى الظواهر النحوية، معروضة بطريقة جدلية، على حين أن " لمع الأدلة " يحلل من منظور فقهي صارم طبيعة الدليل اللغوي، وانتقاله، وقواعد الاستنباط والسببية النحوية، زاعما أنه أول من تعامل مع هذه الموضوعات بمثل هذه الطريقة. والتحقيق الفلسفي للسببية النحوية كان قد وصل بعد عدة قرون إلى مستوى عال من التجريد (فى زمن ابن السرّاج كان مفهوم "علة العلة " شائعا بالفعل)، والاصطناع الظاهر فى الممارسة حرّك الأندلسي ابن مضاء (ت ٥٩٢ هـ / ١١٩٦ م) لكي يهاجم عبثية حذلقة زملائه الزائدة فى كتابه "الرد على النحاة ". وإذ كان ابن مضاء مخلصا لمبادئه الظاهرية، فإنه يؤنب النحاة لتحولهم عن الشكليات البسيطة للغة تجاه المستويات النظرية الثانوية أو حتى من المرتبة الثالثة للسببية التى لا جدوى منها فى مساعدة المتحدث العادي.

وفى البحث عن موجز تعليمي، بذلت محاولات متفرقة للتساوى مع نوع النحو المكثف الذى حققه ابن الحاجب فى كتاب " الكافية "، وأبرز من قام بها المطرزي (ت ٦١٠ هـ / ١٢١٣م)، الذى كتب " المصباح فى النحو " لابنه، والقهندزى (ت ٦٦٦هـ /١٢٦٧ م) مؤلف كتاب " مقدمة الضريري ". وهذا الأخير، الذى يعرف أيضا باسم " مختصر النحو "، يعانى من التبسيط المخل لصالح الإيجاز. وثمة شذرة من العكبرى (ت ٦١٦ هـ / ١٢١٩ م) تستحق الاهتمام، ليس بسبب محتواها الطفولي وإنما بسبب عنوانها " التلقين "، وهو المنهج الشائع فى التعليم فى العالم الإسلامي التقليدي. وترد الكلمة نفسها " تلقين " فى عنوان كتاب تعليمي يكاد يكون من المؤكد أنه خارج نطاق فترتنا، مع إنه ينسب زيفا إلى ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ /

٨٨٩م)، وهو كتاب غير عادي من حيث إنه كتاب مبادئ من النوع الذى ربما كان مستخدما بين المبشرين المسيحيين. ولكنه مذهل أكثر من حيث إنه يعلم الأخطاء، ومن ثم لا يمكن أن يكون من تأليف أحد المسلمين. وعند الطرف الآخر من الميزان الفكري، يبدو النحويون مثل ابن طراوة (ت ٥٢٨ هـ/ ١١٣٤ م) وكأنهم يستمتعون بأكثر التجارب غموضا، مثلا، تصنيف معرفي للكلمات والبنى إلى " ضرورية "، و" عرضية "، و" محالة "[١] .باختصار، لايزال هناك مجال للتجديد والتطور حتى بعد ستة قرون، وبينما لم يمض الجميع شوطا بعيدا مثل محمد بن عبد الله الأنصارى (القرن الثانى عشر الهجري / الثامن عشر الميلادي م) الذى أخذ على عاتقه أن يدرس اللغة العربية فى يوم واحد،فى عملية غربلة، ومراجعة، وشرح، وإعادة صياغة، لم تتوقف قط.

وعلى الرغم من غموض بداياته، واستعاراته من الثقافات الأخرى والمجالات المحلية والأجنبية على السواء، وما قد يبدو لنا أنه تفاهته المذهلة وحججه الباطلة من آن لآخر، فإن النحو العربي يبقى الأنقى والأقل اشتقاقية للعقل العربي الإسلامي. وثمة ضريبة كافية على هذا الإنجاز تتمثل فى حقيقة أن اللغويات الحديثة، التى كانت ذات مرة تعتبر نفسها علما بلا ماض، تعترف الآن بأن الكثير من النظرات الداخلية فى عمل اللغة جزء من التراث النحوي للغة العربية على مدى قرون.

---

(١) انظر السيوطى، الاقتراح، حيدرأباد، ١٣٥٩ هـ، ١٤.

الفصل التاسع

الأدب الفقهى الإسلامى

بـــاركـــر جامعة لندن وايدج

ترجع الكتابات الفقهية الأولى التى لدينا عن الفقه الإسلامي إلى بدايات القرن الثانى الهجري/ الثامن الميلادي. وهناك القليل، أو لا توجد على الإطلاق، من الكتابات المعاصرة تخص القوانين أو العادات فى شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، فيما عدا بعض الإشارات الصغرى فى المؤلفات التاريخية للمؤلفين الكلاسيكيين. ومن ثم فإن ما نعرفه عن الفترة قبل الإسلام ملتقط من المعلومات التى تظهر فى أعمال الكتَّاب المسلمين والتراث الشفوي اللاحق[1].

ولابد أن عدد الكتابات الفقهية الإسلامية المفقودة أو التى طمست معالمها كبير. وتضع الكتب العربية الباكرة المتخصصة فى البيليوجرافيا، مثل "الفهرست " لابن النديم، قوائم بمئات الكتب الباكرة لفقهاء، لا نصادف أسماءهم سوى فى كتب تلاميذهم. وبين الفينة والفينة يتم اكتشاف كتاب جديد، أو وثيقة جديدة، أو شذرة من كتاب، أو نص صغير فى دور الوثائق بالمكتبات الكبرى فى دمشق، أو بغداد، أو إستنبول، أو شمال أفريقيا، ومن المحتمل أن هناك الكثير فى انتظار من يكتشفه.

وتقع الكتابات فى الشريعة فى القرنين الأولين للإسلام فى الفئات التالية:

١- القرآن الكريم والعدد الهائل من التفاسير الذى تولَّد عنه.

٢- مجموعات الحديث وكتب الآثار التى تهتم بسيرة النبى - عليه الصلاة والسلام - وسير الصحابة.

---

(١) انظر: CHALUP ,122 - 7 وعن الكتابات القانونية المسيحية بالعربية، انظر الفصل ٢٦، وعن الكتابات الشرعية اليهودية، انظر الفصل ٢٧ .

٣- الكتب التى وضعها مؤسسو مدارس الفقه الباكرة، التى تتعامل أساسا مع أصول الفقه، ولكن بصفة خاصة مع الاعتراف بالمصادر الثانوية للفقه وعلاقة المصادر فى حالة الصراع الملازم بالضرورة.

القرآن وكتب التفسير

القرآن الكريم أهم مصدر أصلي للشريعة الإسلامية. وقد حاز منزلة عظيمة باعتباره مصدر المبادئ العامة للشريعة المرسلة من مصدر إلهي منذ أقدم العصور، وهناك العديد من الأحاديث التي تؤكد أهميته وتبين فائدته فى الاستقرار التشريعي فى أثناء حياة محمد صلى الله عليه وسلم. والقرآن كله، بالتحديد، هو الشرع، فى المعنى الإسلامي باعتباره فروضا على الفرد (إذا كانت تتعلق فقط بالإيمان والسلوك اليومي) فرضها الله سبحانه وتعالى. وثمة قليل من التمييز بين الأخلاقي والشرعي كما هو الحال بالمعنى الغربي. ويحاول القرآن الكريم، كلمة الله، أن ينظم حياة الإنسان بأسرها. ويحثُ القرآن على الصلاة، والصيام، وإعطاء الصدقات وما يشبهها من الالتزامات "الأخلاقية" بالاتساق مع القواعد الشرعية. ومعظم القواعد الشرعية تخص الأسرة (الزواج والطلاق والوراثة)، بيد أن هناك إشارات قليلة إلى القانون الجنائي (تسمية حد الجرائم)، وإلى الأدلة (الشاهد العدل) والمسائل التجارية (عمل العقود وأخذ الربا). وعلى أية حال، فإن القرآن الكريم، فى الجزء الأكبر منه يحتوى على المبادئ العامة فقط التى لايستفيد منها كثيرا رجل القانون المهتم بتفاصيل الأفعال اليومية العملية.

السنة وكتب الحديث

السنة مأخوذة من سلوك النبي محمد عليه الصلاة والسلام وصحابته، وهى المصدر الأصلي الثانى للشريعة الإسلامية. وليس فى القرآن محتوى قانوني يكفى للحفاظ على نظام قانوني إسلامي جديد تماما. وبات من الضرورى وجود مصدر تكميلي ثان للشريعة ولو من أجل تفسير الشروط القرآنية فقط، وكان من المحتم أن تحول المشرعون الإسلاميون الأوائل إلى حياة محمد ليتخذوه قدوة ومثالا. ذلك أن نظاما جديدا من التشريعات يتطلب معايير جديدة. فقد كان ينظر إلى حياة محمد على أنها حياة مثالية السلوك، متأثرا بقربه إلى الله، بحيث كان سلوكه يستخدم نموذجا يجب أن يحتذيه الناس جميعا فى سلوكهم. وتم التذكير بالتراث المتعلق بأحاديث النبي وأفعاله(السنة)، وكانت تتلى وتسجل: شفاهية فى البداية ثم جمعت فيما بعد سويا فى كتب[1] وفضلا عن ذلك، تم أيضا جمع التراث المتعلق بسلوك الصحابة (الآثار)، على اعتبار أن الصحابة كانوا متأثرين فى سلوكهم بإلهام من وجود النبي عليه الصلاة والسلام.

---

(1) See CHALUP ,ch.10.

الفقهاء الأوائل وتطور مدارس الفقه

في الأيام الأولى للدولة الإسلامية بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلّم تقبل المتخصصون الأوائل القرآن والسنة باعتبارهما " الأصول " التي ينبغي أن تؤخذ منهما الشريعة الإسلامية، وتمت إضافة المزيد من الأصول: " الإجماع " و"القياس". ومن ثم كانت " أصول الفقه " الأربعة مصدرين ماديين وسلطة الإعلان ومنهجا. وعلى أية حال، استمر أتباع المذهب الحنفي في الاعتراف بـ "الرأي" تحت اسم "الاستحسان"، ولعب مبدأ " العمل " دورا في فقه المدينة والفقه المالكي. ولم يكن هذا " العمل" هو نفسه القانون العادي ولكنه كان محاولة لإدخال العادة داخل مدار الشريعة. إذ كان (العرف، والعادة) موجودين على أية حال بجوار نظرية الشريعة الإسلامية، على حين تجاهل النظام الرسمي ما تبقى، في جميع أنحاء العالم الإسلامي.

وقد أنتجت عواصم كل إقليم فقهاء بارزين أثروا على تطور الشريعة في الإقليم، وخلقوا نقاطا مركزية لتعليم أفكارهم لتلاميذهم الذين قيض لهم أن يواصلوا العمل بها. ولم تكن كل الاختلافات التي ظهرت هي التي يمكن اعتبارها الآن اختلافات شرعية خالصة. فقد كان الخلاف الرئيسي بين الشيعة والسنة متمثلا في الجدل السياسي حول من كان يجب أن يخلف النبي محمدا في رئاسة المجتمع الإسلامي. وأصر الشيعة على أولوية الخليفة علي بن أبي طالب كما اعتبر الشيعة خلفاءه المفسرين المناسبين وحدهم لرسالة محمد- صلى الله عليه وسلم. أما في داخل الجماعة السنية فقد ظهر عدد من مدارس الفقه. وعلى أية حال، بقيت اليوم أربع مدارس سنية للفقه فقط، وهي:الحنفية (التي قامت أصلا في الكوفة) والمالكية (التي كانت تتمركز بالمدينة أصلا)، والحنابلة والشافعية. وبعيدا عن مدارس السنة والشيعة هناك النظام الفقهي للأباضية.

في بعض الحالات تأتي معلوماتنا عن الفقهاء الأوائل من ظهورهم في الإسناد في كتب الحديث اللاحقة؛ مثلا إبراهيم بن النخعي من الكوفة (ت٩٥- ٩٦ هـ / ٧١٣ - ٧١٥ م) هو الراوي الرئيسي في كتابين من كتب الآثار من المدرسة الحنفية، مع الشعبي (ت ١٠٤هـ / ٧ م) وحماد بن أبي سليمان (ت ١٢٠ هـ / ٧٣٨ م). وليست لدينا أية كتابات لهم، على الرغم من أنه يبدو واضحا أن دورهم كان مؤثرا في تطور المدرسة الكوفية. والواقع أن معظم سلسلة الإسناد في التراث الكوفي هي تلك التي أخذت عن إبراهيم النخعي إلى حماد إلى أبي حنيفة. أو مرة أخرى لدينا من يطلق عليهم فقهاء المدينة (أبو بكر بن عبد الرحمن، وعبيد الله بن عبد الله بن

عتبة، عروة بن الزبير، وقاسم بن محمد، وسعيد بن المسيب، وسليمان بن يسار، وخارجة بن زيد بن ثابت)، الذين كانت تفسيراتهم للقرآن والحديث تلقى القبول باعتبارهم علماء وحججا فى هذا، بيد أن ما بقي من أعمالهم قليل أو منعدم.

وأقدم مخطوط فقهي موجود هو " مجموع الفقه " المنسوب إلى زيد بن علي (ت ١٢٢ هـ/ ٧٤٠ م). وهذا موجز كامل لمدرسة الفقه الزيدي الشيعي، ولكن البحث الحديث لبرجستراسير G.Bergstrasser وجريفينى E.Griffini [1] أوضح أنه ليس فى شكله الأصلي وهو فى الحقيقة من أصل لاحق وقد وضع على أساس من المذهب الحنفي.

فى كتاب " رسالة فى الصحابة " لابن المقفع (ت ١٣٩ هـ / ٧٥٧ م) توجد معلومات عن احتفال فى البلاط وبعض المناقشات عن موقف الخليفة إزاء الشريعة، بيد أن هذا كتاب فى الأدب أكثر منه فى الفقه.

أبو حنيفة (ت ١٥٠ هـ / ٧٦٧ م) الأول بين الفقهاء الكبار وأعطى اسمه لمدرسة فقهية مهمة، ولا يكاد يوجد شيء باق من كتاباته. والوثيقة الوحيدة الأصلية التى لدينا من أعماله عبارة عن خطاب. وكتاب " مسند أبى حنيفة " مجموعة من الأحاديث جمعها تلاميذه من تعاليمه. وهناك كتابان بعنوان " الفقه الأكبر " (يتكون أساسا من مقالات فى الإيمان) ينسبان إليه، وكذلك مخطوط يزعمون أنه وصيته بعنوان"وصية أبى حنيفة " يتخذ شكل نصائح تحثُ تلاميذه على نقاط من المذهب.وعلى أية حال، فإن هذه كلها من أصول متأخرة كثيرا من الناحية الزمنية ومن أعمال تلاميذه ألحق بها اسم أبى حنيفة.

أبو يوسف (ت ١٨٢ هـ / ٧٩٨ م) ومحمد الشيبانى (ت ١٨٩ هـ / ٨٠٤ م) هما المؤسسان الحقيقيان للمدرسة الحنفية فى الفقه. فقد كانا تلميذين لأبى حنيفة وسجلا تعاليمه فى مؤلفاتهما، وأضافا شروحا سجلا فيها أحيانا خلافهما مع أستاذهما. وصار أبو يوسف قاضى القضاة فى بغداد زمن هارون الرشيد (حكم من ١٧٠- ١٩٣ هـ / ٧٨٦- ٨٠٩ م) وأشهر كتبه " كتاب الخراج "، قيل إنه كتب بناء على طلب من الخليفة. وهو كتاب مهم عن الضرائب، يشرح

---

(1) Corpus Iuris di Zayd ibn Aly, Milan, 1919.

الضرائب المختلفة فى الإسلام، بما فى ذلك الزكاة التى يجب على المسلمين دفعها والضرائب التى يجب على غير المسلمين دفعها، وهى الجزية والخراج. ويحتوى أيضا على عرض قيم لعلاقة الخليفة والإدارة بالشريعة الإسلامية. ومرة أخرى قيل إن أبا يوسف كتب الكثير من الكتب، ولكن لم يبق منها سوى القليل. وهناك: كتاب جدلي " كتاب اختلاف أبى حنيفة وابن أبى ليلى " على الفروق بين هذين الفقيهين الباكرين، و "كتاب الرد على سير الأوزعي" وهو شرح وتعليق على كتاب الأوزعي (مفقود الآن)، وأخيرا " كتاب الآثار "(مجموعة صغيرة من الأحاديث).

كان الأوزعى (ت ١٥٧ هـ / ٧٧٤ م) من أوئل الفقهاء ويقال إنه أسس بكتاباته مدرسة فقهية منفصلة ببلاد الشام. وقد اندثرت هذه المدرسة الآن كما ضاعت كتاباته. والمعلومات الحقيقية الوحيدة التى نملها عنه باعتباره راوية للحديث فى الكراسة التاسعة من " كتاب الأم " للشافعي، كما يرد ذكره أيضا فى مؤلفات الطبرى. وتهتم آثاره هذه بصورة تكاد تكون حصرية بقوانين الحرب مستمدة من المعلومات الخاصة بغزوات النبي عليه الصلاة والسلام.

كان سفيان الثورى (ت ١٦١ هـ / ٧٧٨ م) من أوائل الفقهاء، وقيل عنه إنه أسس مدرسة فقهية منفصلة فى البصرة، بيد أن اسمه اليوم يبقى فقط بوصفه راوية للحديث فى كتابات الفقهاء الآخرين فقط.

ومع مالك بن أنس فى المدينة (يبدأ قرن من أهم الكتابات عن الشريعة. وكتاب مالك المسمى " كتاب الموطأ " [1] أقدم كتاب أصلي موجود عن الشريعة الإسلامية. وهناك نسختان قياسيتان وكاملتان من هذا الكتاب هما نسخة يحيى بن يحيى الليثي القرطبي (ت ٢٣٤ هـ / ٨٤٨ م)، وغالبا ما أعيد إنتاجها مع الشروح على يدي الزرقانى (ت ١١٢٢ هـ / ١٧١٠م) ونسخة محمد الشيبانى. ومعنى العنوان الممر الممهد، وهو ما يصف بطريقة تثير الإعجاب الطريقة الوسطى التى اتخذها مالك حول أية نقاط خلافية.

و"الموطأ " كتاب فى الفقه ومجموعة من الأحاديث على السواء. وهو مرتب فى كتب تتناول موضوعات فقهية مختلفة تبدأ بفروض الطهارة فى العبادات، والصوم، وإخراج الصدقات وينتهى

(1) See CHALUP, ch. 10 ,272-3.

بكتب عن البيع والدين. ويحتوى كل كتاب على عدد من الفصول تعلن عناوينها عن الموضوع الشرعي الذى ستجرى مناقشته، أولا بذكر حديث أو أحاديث تتصل بالموضوع (مع الإسناد)، ثم شرح مقتبس عن أبى حنيفة أو الشيباني، وأخيرا رأي مالك نفسه. واقتبس مالك من حوالى ألفي حديث فقط، وفي بعضها يبدو واضحا أن الإسناد حافل بالأخطاء. وعلى أية حال، فإن كتاب الموطأ حجر الزاوية فى الفقه الإسلامي الباكر. ويشير كثيرا إلى القرآن والسنة النبوية، ولكنه يتضمن أيضا مناقشات عن الممارسة المحلية فى المدينة ويعترف بإمكانية القياس والرأى لحل إحدى المشكلات. ولهذا السبب ينظر إليه على أنه تطور من جمود " أهل الحديث " الأوائل. وجميع الفقهاء اللاحقين - حتى أولئك الذين كانوا سوف يصبحون من مؤسسى مدارس فقهية جديدة - عرفوا الموطأ وتأثروا به. واليوم ما يزال نص مالك الأكثر أهمية ويستخدم لاسيما فى شمال أفريقيا. ويقال: إن مالك كتب كتبا أخرى، ولكن لا يبدو أن أيا منها قد نجا من عوادى الزمن.

وقد لقيت كتابات محمد الشيباني حظا أحسن. وثمة كتاب باكر، ولكنه ناقص هو "كتاب الآثار "، وهو عبارة عن مجموعة صغيرة من الأحاديث، رواها بشكل أساسي إبراهيم النخعي مع ما يفترض ضمنا أنه رأي أبي حنيفة. وكتاباته الباكرة عن " السير" (شرائع الحرب - الأقرب فيما ناقشه الفقهاء الأوائل عن القانون الدولي) [1] و" كتاب السيَر الصغير " (قوانين أبى حنيفة للحرب) يقال إنه حفز ردا من الأوزعي كان قد علق عليه فى ذلك الحين أبو يوسف - وهكذا احتوى كتاب الرد على نص رد الأوزعي على الرغم من ضياع الأصل. ونعرف عن "كتاب السير الكبير" من الشيباني من خلال الشرح الطويل عليه الذى كتبه محمد السرخسي (ت ٤٩٥ هـ / ١١٠١م). ولا يقدم السرخسي النص الأصلي الذى كتبه الشيباني. وقيل: إن السبب فى هذا أن الشرح كتب فى أثناء الوقت الذى أمضاه السرخسي فى السجن من ذاكرته عن النص الأصلي.

(١) عن السيَر بهذا المعنى انظر:

M. Muranyi , " Das Kitab al-Siyar von Abu Ishaq al-Fazari " , Jerusalem Studies in Arabic and Islam ,vI , 1985 ,85.

وهناك ثلاثة كتب للشيباني معروفة سويا بعنوان " كتب ظاهر الرواية "، لأنها تعتبر أصلية، ورواها تلاميذه. وهذه الكتب الثلاثة هي: " كتاب الأصل في الفروع " (أو "كتاب المبسوط")، و"كتاب الجامع الصغير " و " كتاب الجامع الكبير ". و"كتاب الأصل " كتاب مهم للغاية. وهو في شكل مخاطبة بين أبي يوسف وأبي حنيفة أمليت على الشيباني. وتتضمن مناقشة عن علاقة الخليفة برعاياه وحقوقهم في خلع الخليفة السيئ؛ وبه مجموعة مهمة من الفصول عن السير (ترجمها للإنجليزية ماجد خدوري)[1]، وكذلك فصول عن البيع والعقود والحيل الشرعية. ويقال: إن " كتاب الحيل الصغير " قد أملاه أبو يوسف ومعروف فقط على أنه شرح وتعليق مكتوب على هامش "كتاب الخراج " لأبي يوسف. أما " كتاب الجامع الكبير" فهو من تأليف الشيباني. وهذان الكتابان الأخيران يركزان مرة أخرى على جوانب من السيَر. وأخيرا هناك كتابان أصغر حجما: " كتاب المخارج في الحيل" (على الرغم من تأليف هذا الكتاب محل خلاف) و"كتاب الزيادات". وتنقيح الشيباني لموطأ مالك مهم أيضا .وهو يختلف في تخطيطه وترتيبه عن تنقيح يحيى الليثي ويتضمن المزيد من الشرح والتعليق كتبه أبو حنيفة والشيباني نفسه. وهناك كتابان آخران للشيباني، " كتاب الحجج " و " كتاب الرد على أهل المدينة " تم شرحهما في "كتاب الأم" للشافعي. وكتب الشيباني هي الأشمل بين كتب الفقهاء الأول التي وصلت إلينا. وقد وضعت شروح كثيرة على هذه الكتب، كما أن نمو مدرسة الفقه الحنفي (التي يتبعها اليوم أكبر عدد من الأتباع) يدين بالكثير للغاية إلى تعاليمه.

وكتابات الشافعي (ت ٢٠٤ هـ / ٨٢٠ م) كثيرة أيضا، ولكنها أكثر تنظيما. ويقال إنه كتب ما يزيد على مائة كتاب في الفقه. وكتابه الأكثر أهمية " كتاب الرسالة في أصول الفقه " (أو الرسالة ببساطة). وهو أول مؤلف فقهي ينتج نظاما شاملا يقوم على أساس أربعة مصادر: القرآن الكريم، والسنة، والقياس، والإجماع، وقد أسماها الأصول، وكان لها تأثير بعيد المدى على تطور الفقه الإسلامي. فمن بعدها، جادل الفقهاء في تفاصيل الإطار النظري الذى كان قد صممه، بيد أن عددا قليلا للغاية اختلفوا مع موضوعه العام. فقد أرسى خطوطا جامدة لعملية القياس والرأي ورفض الاستحسان، وهكذا حدد مدى الاستنباط التأملي ومهد الطريق أمام جمود الفقه الإسلامي وسكونه الذى انزلق إليه في الفترة المتأخرة من العصور الوسطى. وثمة كتاب مهم آخر عن النظرية الفقهية في كتابه المسمى " كتاب اختلاف الحديث" عن الأسباب الشرعية

(1) War and Peace in the Law of Islam , Baltimore ,1955.

للاختلافات بين مدارس الفقه. وقد تم تجميع معظم كتاباته اللاحقة ودروسه في تسعة كتب تشكل سويا رائعته: " كتاب الأم ". هذه الكتب التسعة هي:

١- اختلاف العراقية

٢- اختلاف علي وعبد الله بن مسعود

٣- اختلاف مالك والشافعي

٤- جامع العلم

٥- بيان الفرض

٦- صفة الأمر والنهي

٧- إبطال الاستحسان

٨- الرد على محمد بن حسن [الشيباني]

٩- سيَر الأوزعي

معظم هذه المقالات جدلية في طبيعتها. وأهم مقالة (بسبب كونها الأقل جدلية)، ربما تكون المقالة رقم ٧. وقد طبعت " اختلاف الحديث " كثيرا مطبوعة على هوامشها. وهناك كتاب في الحديث " المسند للشيباني » يطبع كثيرا على هوامش المقالة رقم ٦.

أحمد بن حنبل (ت٢٤١ هـ / ٨٥٥ م) هو آخر المؤسسين للمدارس الفقهية الأربع وهو أيضا أكثرهم محافظة. ومعظم مؤلفاته مجموعات من الأحاديث. واحتوى كتابه " المسند" على ثلاثين ألف حديث. وله أيضا " كتاب المسائل " و" كتاب الوروع " و"كتاب الزهد ".

ولم يتبق من أعمال الفقهاء الأول الآخرين سوى عدد قليل للغاية، وعدد قليل مما بقى يتمتع بأي قدر من الأصالة. وعلى أية حال، هناك "المدونة الكبرى" لسحنون (ت ٢٤٠ هـ / ٨٥٤م) وهي عمل مالكي باكر ضخم يقرأ كثيرا مع "الموطأ "، لأنه مجموعة من الآراء والأحاديث لمالك ابن القاسم (ت١٩١ هـ / ٨٠٦ م) ردا على أسئلة طرحها سحنون. وهناك أيضا كتاب المسنى (ت ٢٤٨ هـ / ٨٧٨ م)، تلميذ الشافعي الذى ساعد على نشر وترويج أفكار معلمه وخلق مدرسة فقهية جديدة قائمة على أساسها (على غير رغبة من الشافعي). وقد كتب " المختصر "،

وهو خلاصة شافعية مهمة الفقه. وأخيرا، هناك محمد بن جرير الطبرى، الذى يقف كتابه الضخم عن التفسير والاختلاف علامة على نهاية الأصالة فى نظرية تطور الفقه الإسلامي. وبعد هذا لم يكن هناك سوى كتابات ثانوية من التجميعات والشروح قائمة على أساس هذه الكتابات الباكرة.

المؤلفات الفقهية الكبرى من مدارس الفقه المختلفة

تقدم كتابات الفقهاء الأول ومؤسسى مدارس الفقه مجموعات منتشرة من الأحاديث والآراء المستقلة للمؤلفين. ومن هذه المجموعات المختلطة فى مادتها، من الصعب عمليا تحديد قواعد مضبوطة للفقه. وقد وقع هذا العبء على الباحثين اللاحقين لتحليل المصادر، وتطبيق درجة أكبر من الشكلية، وإنتاج النصوص المختلفة الضرورية للعمل الفعلي للنظام القانوني. وقد مثلت عملية إعادة إنتاج النصوص هذه عملية مستمرة: فالنصوص الأسبق زمنيا صارت مادة لموضوع الشروح، وكتب شروح المعانى. وبنيت النصوص اللاحقة على الأساس الذى أرسته النصوص الباكرة. وهكذا تم بناء نظام كامل من الأدب الفقهي لكل من مدارس الفقه.

ويمكن تقسيم الكتب المختلفة للمدارس الفقهية إلى فئات مختلفة. ومن المفترض أن نفحص كلا من هذه الفئات، ونشرح طبيعة كل نمط من العمل، ونعطى أحسن أمثلة معروفة لكل نمط. والكتب المذكورة فيما يلى، مع استثناءات قليلة للغاية، مختارة من العصر العباسي. ومن الواضح أنه هناك ثروة كبيرة من المادة الفقهية من فترة ما بعد العباسيين: والفئات المختلفة المذكورة هنا تنطبق أيضا على هذه الأعمال المتأخرة زمنيا، وعلى العموم فإن الفئات المطبقة هنا تتسق أيضا مع تلك التى تبناها الفقهاء أنفسهم.

معظم المؤلفات الفقهية الإسلامية تطبق مقاربة قاعدة بعد قاعدة، فتأخذ المشكلات القانونية الفردية، وتناقش المصادر المختلفة والمجادلات المتضمنة، ثم تشرح الرأي الخاص بمدرسة المؤلف. وهذه المقاربة التى تتناول قاعدة بعد أخرى تمثل أحد الانتقادات العامة التى يمكن للمرء أن يثيرها فى الكتابة الفقهية الإسلامية. ففى كل الأنماط المختلفة من الكتب المذكورة هنا تقريبا ثمة اتجاه لتصنيف القواعد الشرعية الفردية وتنظيمها مع محاولة واهية جدا لتحليل المبادئ الكامنة أو مناقشة أى موضوع سياسي وراء الفقه. وهناك مؤلفات قليلة تحاول تحليل الفقه ككل وفرض بناء على النظام الفقهي. ويرجع تاريخ معظم مثل هذه المؤلفات إلى فترة ما بعد العصر العباسى. ونورد على سبيل المثال عن لهذه الأعمال التحليلية كتاب " الأشباه والنظائر" الذى كتبه زين

العابدين بن نجيم (ت ٩٧٠ هـ / ١٥٦٣ م)، وهو قاض حنفي، وكذلك كتاب يحمل عنوانا مشابها كتبه الفقيه الشافعي السيوطي (٩١١ د / ١٥٠٥ م).

مختصرات المدارس

بسبب طبيعة الانتشار لكتابات المؤسسين الأوائل للمدارس الفقهية، التى جعلت من الصعب استخراج قواعد عامة للفقه لتلك المدرسة، فقد كانت المهمة الأولى للفقهاء اللاحقين إعداد مختصرات للقواعد الشرعية لكل مدرسة. تعرف هذه الملخصات فى كثير من المدارس باسم "المختصر ". وتتبع مختصرات المدارس الفقهية نموذجا قياسيا نسبيا. فهى تبدأ بمناقشة القواعد المرتبطة بالواجبات الدينية الرئيسية الصلاة والصدقة والحج والطهارة فى العبادات والصيام. ثم تتحول إلى المادة الفقهية بالمعنى والمصطلح الغربي، فتناقش مسائل مثل الزواج، والطلاق، والوقف، والوصايا، والوراثة، وإجراءات التقاضى والأدلة.

وتختلف المختصرات اختلافا بينا من حيث طولها. فعند طرف يوجد "مختصر" الخليل بن إسحق الجندى (ت٧٦٧ هـ / ١٣٦٣ م). وهذا المختصر للفقه المالكي الذي كتبه فقيه مصري بارز غالبا ما يشر إليه فى بساطة باسم الكتاب. ويقال إنه يحتوى ما يزيد على مائة ألف قاعدة قانونية مختلفة مقسمة إلى ما يقرب من واحد وستين فصلا. وهى تتناول كل جوانب الفقه الديني والشخصي واجتذب ما يزيد على اثني عشر شرحا كبيرا. والحقيقة أن نص الكتاب موجز على نحو غير عادي ويكاد يكون غير مفهوم بدون مساعدة الشروح. وعند الطرف الاخر توجد "رسالة" ابن أبى زيد القيرواني (ت ٣٨٦ هـ / ٩٩٦ م). وهذا العمل معروف أيضا باسم "بكيرة السعد"، مختصر قصير للغاية للفقه المالكي. ويتألف من بيانات موجزة عن القواعد الفقهية مرتبة فى فصول ومصممة بحيث يتم حفظها بسهولة. والكتاب منتشر بصفة خاصة فى غرب أفريقيا، وقد اجتذب عددا من الشروح.

والمختصر البارز للمدرسة الحنفية هو مختصر الفقيه البغدادي، القدوري (ت ٤٢٨ هـ / ١٠٣٧ م). ويقال إن هذا المختصر يحتوى ١٢٣٠٠ قرارا فقهيا؛ ومن الواضح أنه كان مؤلفا من أجل ابن المؤلف. وهناك مختصر آخر (له أهمية خاصة للحنفية فى شبه القارة الهندية) عنوانه "الهداية" لبرهان الدين المرغيناني (ت ٥٩٣ هـ / ١١٩٦ م). وكان «الهداية» قد أعد فى الأصل ليكون شرحا لكتاب من ثمانية مجلدات للمؤلف نفسه، "بداية المهتدى"، الذى كان

هو نفسه مبنيا على أساس مختصر القدوري. والمرغيناني فيما يحكى كان قد أعد شرحا واحدا أصليا، ثم، وقبل أن يتمه، قرر أنه مسهب أكثر مما ينبغي، ومن ثم جهز الهداية بوصفه شرحه الثاني. وعندما تمت ترجمة «الهداية» إلى الإنجليزية صار أساسا للأحكام التى أصدرتها المحاكم فى الهند تحت الحكم البريطانى وفقًا للفقه الإسلامى.

أقدم مختصر للشافعية، على الرغم من أنه معروف قليلا اليوم فإن كتبه أبو شجاع أحمد الأصفهانى (ت حوالي ٥٠٠ هـ / ١١٠٦ م). وعلى أية حال، فإن أفضل مختصر للفقه الشافعي هو "منهاج الطالبين"، وقد استكمل فى سنة ٦٦٩ هـ / على يد يحيى النواوى (ت ٦٧٦ هـ / ١٢٧٨ م). وقد ترجم هذا الكتاب فى البداية إلى الفرنسية، ثم ترجم من الفرنسية إلى الإنجليزية، وصار ذا أهمية عملية جنوب شرق آسيا حيث يتبع غالبية المسلمين المذهب الشافعي.

فإذا ما تحولنا نحو المدرسة الأخيرة من المدارس الفقهية السنية، أي الحنابلة، فقد كان لهم أيضا مختصرهم الذى أعده عمر الخرقي (ت ٣٣٤ هـ / ٩٤٥ م)، ولكن الأكثر أهمية لممارسة الحنابلة هو "المغنى" الذى وضعه ابن قدامة (ت ٦٢٠ هـ / ١٢٢٣ م) وهو فى شكل شرح لمختصر الخرقي.

ومختصرات القواعد الفقهية ليست مقيدة فى حدود المدارس السنية الأربع وحدها. فقد كان لمختلف فروع الشيعة أيضا مختصرات كبرى. ولاشك فى أن أهم مصدر للشيعة الاثنى عشرية هو " شرائع الإسلام " الذى كتبه نجم الدين الحللي (ت٦٧٦ هـ / ١٢٧٧ م). وهناك مختصر باكر للشيعة الزيدية بعنوان "مجموع الفقه" ينسب إلى زيد بن على [1]. وبالنسبة لطائفة الشيعة الإسماعيلية فإن النص الفقهي هو "دعائم الإسلام" الذى كتبه القاضى النعمان (ت ٣٦٣ هـ / ٩٧٤ م). ومن المفترض أن القاضى النعمان قد استشار قضاة آخرين فى إعداد كتابه بحيث يمثل آراء عدد من العلماء. ومختصر الإباضية الذى كتبه على الحسن على محمد البيساني (منتصف القرن الخامس الهجري / الحادى عشر الميلادي). كذلك كان للظاهرية مختصر للفقه بعنوان "المحلى" كتبه ابن حزم (ت٤٥٦ هـ / ١٠٦٤ م).

ومن ثم كان لكل مدرسة من مدارس الفقه الإسلامي مختصرها الذى ترجع إليه فى وضع قواعد تلك المدرسة المتعلقة بكل من الممارسة الدينية والقانون بالمعنى الغربي.

---

(١) ولكن انظر ما سبق.

كتب عن أصول الفقه

يقسم الفقه الإسلامي دراسة الفقه والتشريع إلى دراسة الأصول (مصادر التشريع)، وفروع الفقه (فروع تطبيقات الشريعة). وتناقش المؤلفات عن الأصول المصادر الرئيسية، القرآن الكريم والسنة، والقياس، والإجماع، وكذلك المصادر الأخرى الصغرى التى اعترفت بها مدارس بعينها فقط. فعلى سبيل المثال، تعترف المدرسة الحنفية بمنهج الاستحسان الثانوي، فعندما يؤدى تطبيق قواعد القياس إلى نتيجة غير مقبولة، يطبق مبدأ الاستحسان لاختيار نتيجة مفضلة. أما المالكية، من ناحية أخرى، فيعترفون بمنهج الاستصلاح الثانوي (أي أخذ الصالح العام فى الاعتبار)، وكذلك الممارسة المحلية (العمل) باعتبارها مصدرا ثانويا. وكان القبول بهذه المصادر الثانوية محل خلاف. والمؤلفات عن الأصول عبارة عن تدريب المجادلات المختلفة لصالح المصادر الثانوية. كذلك تناقش المؤلفات عن الأصول موضوعات مثل نسخ آيات القرآن بآيات أخرى لاحقة، والعلاقة بين الآيات القرآنية ومادة الحديث. وهى تناقش نقد متن الحديث ومناهج تقرير ما إذا كان الحديث صحيحا أم لا.

وتبقى رسالة الشافعي أهم كتاب عن الأصول. وفيما بعد أنتج الفقهاء الشافعية أيضا بعض المؤلفات البارزة عن الأصول ومن بين أهم هذه الكتب "البرهان" و "كتاب الورقات" تأليف أبى المعالى عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجوينى إمام الحرمين (ت ٤٧٨ هـ / ١٠٥٨ م). وكتاب الورقات مختصر، ولكنه اجتذب شروحا من كتاب مختلفين. وكتب الغزالى، الذى كان تلميذ إمام الحرمين، أيضا كتابا عن الأصول بعنوان "المستصفى" [1].وبالنسبة للحنفية فإن الكتاب الأهم عن الأصول فى العصر العباسي بعنوان "كنز الوصول إلى معرفة الأصول" من تأليف عبد الله محمد البزدوى (ت ٤٨٢ هـ / ١٠٨٩ م). وهناك أيضا أعمال عن الأصول مكتوبة من وجهة نظر عدد من الحركات الدينية الصغرى داخل العالم الإسلامي.

المؤلفات عن فروع الفقه

هناك العديد من الكتب من مختلف مدارس الفقه تحلل فرعا بعينه من فروع الفقه الإسلامى. ومرة أخرى على أية حال، تأخذ معظم الكتب مقاربة الحالة بعد الأخرى، بحيث تناقش المشكلات الفردية فى مجال الفقه على حدة.ولم تسترع كل مجالات الفقه اهتماما متساويا من الفقهاء. ومن الممكن عزل فروع الفقه الكبرى التى كتبت عنها المؤلفات:

---

(١) انظر ما يلى، الفصل الخامس والعشرين.

١- علم الفرائض

علم الفرائض يهتم بالفقه الإسلامي فى المواريث وفيه تتحدد أنصبة ثابتة لتوزيع الميراث على ورثة المتوفى. وبسبب تعقيده والعدد الكبير نسبيا من الآيات القرآنية المرتبطة بالموضوع، كان هذا المجال يعتبر دائما محل اهتمام خاص من جانب الفقهاء المسلمين، لا غرو أنه اجتذب الكثير من الاهتمام الأدبي.والمؤلفات الحنفية البارزة فى هذه المنطقة هى "الأرجوزة الربانية" التى كتبها الرحبى موفق الدين ابن المتقنة (ت ٥٧٩ هـ / ١١٨٣ م)، و"الفرائض السراجية" التى كتبها سراج الدين أبو طاهر محمد السجاوندى (ت نهاية القرن السادس الهجرى). وكان كل من هذين النصين قد ترجما إلى الإنجليزية للاستخدام فى محاكم الهند تحت الحكم البريطانى.

٢- الوقف

الوقف شكل من أشكال المنح الدينية التى تصير فيه الأملاك غير قابلة لنقل الملكية ودخلها مكرس، بشكل نهائي على الأقل، لأغراض الإحسان. وهناك عدد من المؤلفات الحنفية المهمة الباكرة عن الوقف تحت عنوان "أحكام الوقف"، مثل الكتاب الذى يحمل هذا العنوان لأبى بكر أحمد بن عمر الخصاف (ت٢٦١ هـ / ٨٧٤ م).

٣- مؤلفات فى الفقه العام

الفقه العام أحد المجالات الأقل تطورا فى الفقه الإسلامي. وعلى أية حال، هناك عدد قليل من الكتب المشهورة من العصر العباسي المتأخر فى مسائل الفقه العام. وكان على مؤلفى هذه الكتب أن يواجهوا موقفا سياسيا مختلفا تماما عن مثل حكم الشريعة، و من ثم، فإن مؤلفاتهم انتهت بالتركيز على المتطلبات المثالية للحكومة، ولكنهم كثيرا ما كانوا يمضون قدما لتبرير الحقيقة بعيدا تماما عن المثال الذى وصفوه. وهناك عملان من هذا النوع من العصر العباسي يحملان عنوان "الأحكام السلطانية» أولهما من تأليف أبى يعلى محمد بن الحسين بن الفراء (ت ٤٥٨ هـ / ١٠٦٥ م) والثانى كتبه الماوردى (ت ٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م)، وهو فقيه شيعي صار قاضيا فى بغداد [١].

---

(١) انظر ما يلى، الفصل العاشر.

٤- مؤلفات عن الفروق

يهتم موضوع الفروق بالتمييز بين القضايا والحالات المتشابهة والمماثلة.وهو يمثل ابتعادًا عن الأسلوب العادي في النصوص الفقهية الإسلامية التى تهتم، كما لاحظنا، بتصنيف القواعد الفقهية الفردية. وأحد النصوص العباسية القليلة التى بقيت عن الفروق "أنوار البروق فى أنواع الفروق" من تأليف الفقيه المالكي أحمد بن إدريس القرافي (ت٦٨٤ هـ / ١٢٨٥م) .

٥- مؤلفات عن الحسبة

يشير الاستخدام الفني لمصطلح الحسبة إلى واجبات المحتسب. وقد امتدت مسئولياته إلى المراقبة العامة للأخلاقيات مثل فرض الصيام فى العلن، والفصل بين الجنسين، كما كانت له سلطة توقيع العقوبات الصغرى دون أن يضطر للرجوع إلى أية سلطة قضائية أخرى. وتناقش المؤلفات عن الحسبة الواجبات الأخلاقية العامة للمسلمين، وكذلك الجوانب الفقهية الأكثر فنية فى وظائف المحتسب [(١)] .

المؤلفات العملية المجموعة

هناك أنماط مختلفة من النصوص الفقهية التى كتبت عن تطبيق الشريعة. وكان كثير منها مصمما من أجل إرشاد القضاة أو الفقهاء. وبسبب المواقف المختلفة فيما بين مدارس الفقه، تنطبق بعض فئات النصوص على مدارس بعينها من مدارس الفقه فقط. هذه الفئات المختلفة من مجموعات النصوص كما يلى:

١- كتب دليل فى الفقه

توجد كتب عملية لإرشاد القضاة ترتبط ارتباطا وثيقا بالمختصرات التى تنتمى لمختلف مدارس الفقه. هذه الكتب تتناول إعداد سجل القاضى وواجبات القاضى "أدب القاضى". وعادة ما كان كل قاضى يصدر حكمه وفقا لفقه المدرسة التى ينتمى إليها. ومن ثَم، كانت كل من مدارس الفقه الكبرى تمتلك كتبا من هذه الفئة. وعلى أية حال فإن معظم المؤلفات الكبرى يرجع تاريخها إلى فترة ما بعد العصر العباسي.

---

(١) انظر ما يلى، الفصل العاشر.

٢- كتب عن العمل

هذه الكتب محدودة فى نطاق المدرسة المالكية. فكما رأينا تقبل المالكيون مصدرا ثانويا للفقه هو "العمل" الذى يراعى العادة المحلية رسميا. وقد كان أصل المدرسة المالكية فى مكة والمدينة. ولهذا السبب جادل أتباع مالك بأن ما جرى به العمل محليا فى المدينة له مصداقية وصلاحية خاصة. ومن نقطة البداية هذه، وبحلول القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، كانت المحاكم المالكية فى المغرب العربي قد تقبلت ما جرى به العمل محليا مصدرا من مصادر الفقه. ويرد أول ذكر للموضوع فى "اللامية" لعلي الزقّاق (ت٩١٢ هـ / ١٥٠٧ م). ولدى المالكية عدد من الكتب تضع المصطلحات الخاصة بالممارسة المحلية. وبسبب القبول المتأخر للعمل بوصفه ملزما، فإن هذه الكتب ترجع إلى حد كبير لفترة مابعد العصر العباسي. وأشهر هذه النصوص هو كتاب "العمل الفاسي" لعبد الرحمن الفاسي (ت ١٠٩٦ هـ / ١٦٩٥ م).

٣- كتب عن الحيَل

الحيَل (ومفردها حيلة) مناهج تستخدم،عادة بواسطة سلسلة من محاضر الجلسات، لإحراز نتيجة لو تم إحرازها مباشرة سوف تكون مناقضة للشريعة. وربما يكون أقرب معادل غربي لها اليوم المناهج المستخدمة لتجنب الضرائب. وقد اختلفت مواقف المدارس الفقهية من الحيَل اختلافا بينا.وكان علماء الحنفية الأكثر استعدادا لقبولها واستغلالها. وقد تقبلها الشافعية بعد أن رفضوها فى البداية وطوروا استخدامها. وقد رفض المالكية بشكل عام استخدام الحيل بسبب إصرارهم على النظر إلى النية وراء الفعل بدلا من شكله فقط.والحنابلة من أقوى الذين أدانوا استخدام الحيَل. وقد هاجم الفقيه الحنبلي ابن تيمية الحيَل بقوة.

هناك عدد من النصوص الحنفية والشافعية عن تفاصيل الحيل المختلفة. وتشرح هذه المؤلفات الأساليب المتنوعة المستخدمة ثم يميز بين تلك الأساليب التى تعتبر شرعية وتلك التى لا تعتبر شرعية. والكتاب الحنفي الرئيسي هو " كتاب الحيل الشرعية" لأحمد بن عمر الخصّاف، الذى يعتمد بشدة على كتاب "الحيَل" للشيباني. وبالنسبة للشافعية، هناك "كتاب الحيلَ فى الفقه" الذى كتبه محمود القرويني (ت ٤٤٠ هـ /١٠٤٨ م).

٤- كتب عن الشروط

يغطى موضوع الشروط مجال الوثائق الشرعية بأسره. فبينما ترفض الشريعة، نظريا ، استخدام الدليل المكتوب وتعتمد عوضا عن ذلك على الشهادة الشفوية لاثنين من الشهود العدول، استخدمت الوثائق فى الممارسة لتسجيل الكثير من العمليات القانونية. وفيما بعد تقبلت مدارس الفقه هذه الممارسة واعترفت بالوثائق إذا شهد على صحتها شهود عدول. وقد كتبت كتب كثيرة عن الوثائق الشرعية من القرن الثانى الهجرى / الثامن الميلادي فصاعدا. وعلى أية حال، فإن عددا قليلا من هذه الكتب نجا من عوادى الزمن. وثمة كتاب حنفي بقيت منه شذرات كتبه الطحاوي (ت٣٢١ هـ / ٩٣٣ م) وهناك كتاب مالكي مهم " المقنع" كتبه ابن مغيث (٤٥٩هـ/ ١٠٦٧م).

كتب عن اختلاف المذاهب

تناقش كتب الاختلاف الفروق بين مدارس الفقه المختلفة. وقد جاءت قاعدة الاختلاف، بمرور الوقت، لتمثل التسامح المتبادل الذى أبدته كل مدرسة من المدارس السنية تجاه الأخرى.وأقدم الكتب عن الاختلاف كتب مقارنة تقابل بين القواعد الفقهية للمدارس المختلفة، وفى بعض الأحيان،تنغمس فى الجدل. والكتب اللاحقة أقل اهتماما بالاختلافات بين المدارس (المذاهب) وأقرب فى شكلها إلى كتب الإرشاد التى يضعها مؤلف بعينه لمذهبه. وهناك كتب باكرة عن الاختلاف وضعها اثنان من تلاميذ أبى حنيفة وهما أبو يوسف مؤلف " اختلاف أبى حنيفة وابن أبى ليلى"، والشيبانى صاحب "كتاب الحجج".

ومن القرن الرابع / العاشر الميلادي، هناك كتابان يحملان عنوان "اختلاف الفقهاء"، أحدهما من تأليف محمد بن جرير الطبرى – لن يبق منه سوى جزأين فقط ولكنه حوى الكثير من المعلومات عن الفقهاء الأوائل – والكتاب الآخر للطحاوى.

وفى أواخر العصر العباسي، ألف الفيلسوف ابن رشد (ت٥٩٥ هـ /١١٩٨ م) كتاب أيضا بعنوان "بداية المجتهد" يتناول تنويعة واسعة من وجهة نظر مالكية. وبغض النظر عن أن الكتاب يتضمن مناقشات عن الأصول وفروع الفقه، فإنه يقارن أيضا بين المذاهب المختلفة. وعن هذه الفروق يركز ابن رشد على أسباب الاختلاف مؤكدا النصوص المختلفة التى تم الاعتماد عليها أو مختلف عمليات القياس التى طبقت. وربما يكون هذا أحسن نص معروف عن الاختلاف.

كتب الطبقات: تراجم القضاة

تضع كتب الطبقات أجيال الفقها، سويا مع ترجمة مختصرة لكل منهم. ومعظم الأعمال الكبيرة ترجع إلى الفترة بعد العصر العباسي وأحد المصادر الباكرة المهمة عن أعمال القضاة الأوائل، على أية حال، "االفهرست" لابن النديم (اكتمل فى ٣٣٧ هـ / ٩٨٩ م)؛ ويناقش القسم السادس من هذا الكتاب كتابات القضاة الأوائل. وأيضا من الفترة العباسية يوجد كتاب حنبلى عن الطبقات، بعنوان "طبقات الحنابلة" كتبه أبو الحسين محمد بن أبى يعلى الفراء (ت ٥٢٦هـ/ ١١٣٣ م). وهناك أيضا عدد من مجموعات التراجم عن القضاة من مختلف الأقاليم. وتتضمن المصادر الباكرة، مثلا، "أخبار القضاة وتاريخهم وأحكامهم" من تأليف أبى محمد بكر ابن حيّان وكيع (ت.٣٣٠ هـ / ٩٤١ م)[1]

مجموعات الفتاوى

الفتوى إجابة شرعية يقدمها مفتى ردا على سؤال فى الفقه موجه إليه. ويتبع السؤال صيغة قياسية، تبين الحقائق المفترضة، وتستخدم أسما، خيالية قياسية (زيد عمرو... إلخ).وقد تكون الإجابة مختصرة للغاية - مجرد بيان أن فعلا معينا مباح أو ممنوع مثلا - أو ربما تحتوى على تعليل مفصّل. وتمثل الفتوى تقريرا من الفقه عن مسائل لم تغطها المختصرات وتتعلق بشكل خاص بمواقف جديدة برزت إلى الوجود. ولا غرابة فى أن فتوى المفتين المشهورين كانت تجمع وتنشر. وتمثل هذه المجموعات مؤشرا ممتازا على كيفية مواجهة الفقه الإسلامي للتحديات الجديدة والظروف المتغيرة.

وبما أن كل مفتى كان يقدم إجابته وفقا لمذهبه، فقد كان لكل مذهب مجموعته الخاصة من الفتاوى.. وأكبر المجموعات من عند الحنفية. وأقدم مجموعة من الفتاوى الحنفية فى "كتاب النوازل" من جمع أبى ليث نصر بن محمد السمرقندى (ت٣٧٣ هـ / ٩٨٣ م)، ويحوى آراء نخبة واسعة من القضاة الأوائل. وثمة كتاب حنفي باكر آخر هو " مجمع النوازل والوقائع" جمعها أحمد الناطفي (ت ٤٤٤هـ / ١٠٥٤ م). ومن مجموعات الفتاوى المتأخرة للحنفية، وربما أكثرها

(١) عن التراجم الخاصة بالفقها، انظر أيضا ما يلى، الفصل الحادى عشر.

شهرة، لاسيما فى شبه القارة الهندية، " فتوى قاضى خان" التى جمعها فخر الدين قاضى خان (ت ٥٩٢ هـ / ١١٩٥ م). وعلى عدد من الأسئلة تقدم هذه المجموعة آراء مختلفة، لقضاة مختلفين، ولكن تقدم دائما الرأي المفضَل لدى المؤلف أولا. ومع أن هذا خروج عن موضوع الفصل المكرّس للكتابات الفقهية العباسية، فإن مجموعة الفتاوى من شبه القارة الهندية تستحق الذكر لأنها بدون شك أفضل مجموعة فتاوى معروفة.هذه المجموعة هى " الفتاوى العالمجيرية" التى أعدت فيما بين سنتى ١٠٧٥ -١٠٨٣ هجرية (١٦٦٤- ١٦٧٢) بأمر من السلطان المغولي محيى الدين أورنجزيب عالمجير. وقد جمعت المجموعة بواسطة بعثة رأسها الشيخ ناظم من برهنبور بمساعدة أربعة مشرفين، لكل منهم عشرة من العلماء لمساعدته. وتبقى المجموعة واحدة من أهم المجموعات ولا تزال مستخدمة فى جنوب آسيا اليوم.

الفصل العاشر
الكتابات الإدارية
بوزورث

جامعة مانشستر

مع نهاية العصر الفاطمي، كانت البيروقراطية الحكومية، التى نظمت على شكل مجموعة من الدواوين، المختصة بالمالية، والإنشاء أو المراسلات الرسمية وعطاء الجيش، قد تشكلت بالفعل. وتحت حكم العباسيين زادت الدواوين الموجودة فى حجمها وتركيبها وألحقت بها دواوين جديدة ذات وظائف أكثر تخصصا، مثل ديوان المصادرات، وديوان الزمام والاستيفاء. أما دور الكتاب (مفردها كاتب) الذين كانت وظيفتهم ذات شأن قليل نسبيا تحت الحكم الأموي، فقد نما آنذاك، ومن المحتمل أنه حفز أهمية الكاتب الخاص لآخر الخلفاء الأمويين مروان الثانى (حكم من ١٢٧/ ١٣٢ هـ / ٧٤٤- ٧٥٠ م)، عبد الحميد بن يحيى [١]. وقد أحرزت طبقة الكتاب هذه هيبة ومكانة شبيهة بمكانة أسلافهم من الكتاب فى فارس والعراق قبل الإسلام، على حين كانوا فى سبيلهم إلى الشكل الكامل لمنصب الوزير أو كبير الموظفين التنفيذيين لدى الخليفة، والذى تحقق لأسرة البرامكة الذين يرجعون فى أصولهم إلى شرق إيران فى النصف الثانى من القرن الثانى الهجري / الثامن الميلادي، مما أتاح للكتاب أن يتطلعوا إلى المكانة الأعلى فى الدولة تحت الحاكم نفسه، وأن يعطى الإدارة المركزية انحيازا مميزا تجاه تراث الكتاب الفارسي الراسخ منذ زمن طويل.[٢]

على الرغم من هذا التكاثر والتعقيد الإداري المتزايد، فإن موقع المسئول عن المالية والضرائب وموقع المسئول عن المراسلات بقيا موقعين بارزين.وكان تدريب الكتاب من أجل الانضمام إلى

---

(1) See CHALUP , 164 – 179.

(2) See on the Abbasid diwani ,Mez, Renaissance , Eng. trans. 76- 88 ,and EI2,.'Diwan.s.The Caliphate ":

وعن التأثير الفارسي على الأدب العربي والثقافة العربية الباكرة عموما CHALUP, 483 -96.

الجهاز الإداري، فى الوقت الذى لم تهمل فيه المهارات الرياضية والحسابية، يتضمن أيضا التمتع بكم من المعرفة عرف باسم "الأدب"، وخاصة، ذلك الجانب منه الذى يهتم بالعلوم "العربية"، علم الكلام، والعلوم الشرعية، والفلسفية، وفقه اللغة والأدب؛ ذلك أن جميع الدواوين، أيا كانت وظيفتها، كانت تتطلب موظفين على درجة عالية من التأهيل. ومن بعدها استمر التطور، بوصفه ملمحا عاما مطردا من ملامح الديوان، الذى اتخذ أسلوب المجلس الملكى المتمايز، فى فن إنشاء الوثائق الرسمية، ليسمى فيما بعد ديوان الإنشاء. والخصائص المميزة لأسلوب ديوان الإنشاء - نقلت فى وقت لاحق من اللغة العربية إلى نظيره فى الفارسية والتركية العثمانية - وتمثل فى استخدام عبارات مسجوعة وموزونة. ويرجع استخدام السجع إلى تاريخ الكهان قبل الإسلام، والأسلوب القرآني، ولكن أسلوب الرسالة المسجوع تماما لم يزدهر سوى فى دواوين الفترة البويهية مع أشخاص بارزين من أمثال أبو إسحق إبراهيم بن هلال الصابئ (ت ٣٨٤ هـ/٩٩٤م)، وأبو الفتح علي بن محمد البسطي (ت ٤٠٠هـ / ١٠١٠ م أو السنة التالية) وسوف يرد ذكر الكتاب الثلاثة الآخرين فى الصفحات التالية. وحتى فى ذلك الحين، تمسك بعض الكتاب بالبساطة القديمة، كما أن ضياء الدين بن الأثير (ت٦٣٧ هـ / ١٢٣٩) كان ما زال فى كتابه الحجة " المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر " (ويتضح من عنوان الكتاب أنه عن المنهج الأسلوبي والنماذج المطلوبة للكتاب والشعراء)، يدافع عن شروح الإسهاب الجديد فى مواجهة المفاهيم المحافظة على الأسلوب الرسمي.[1]

هذا التوسع فى الأداة الحكومية حرك منذ وقت مبكر نوعا من الكتابة المتخصصة يضم الكتب الإرشادية الوصفية والعملية عن الإجراءات الإدارية على السواء، وأيضا المقالات المكرسة لتعليم الكتاب وتدريبهم على الصيغ الأدبية للوثائق التى ينبغى إعدادها، ويرتبط الكم الكبير من الأدب العربي الذى ينضوى تحت هذين العنوانين، وما هو أكثر، بموضوعات سوف يرد ذكرها فيما بعد، وهو كم ثري ومتنوع، لا تمدنا دراسته بالمعلومات التاريخية المحددة عن أداء الخلافة العباسية والدول التى خلفتها فحسب، وإنما تمدنا أيضا بالمادة التى توضح المثل العامة للتعليم الإسلامي لأبناء النخب المدنية الحاكمة خارج الحدود الموضوعة للمؤسسة الدينية التى تضم العلماء والفقهاء.

(1) I.Goldziher ,Abbandlungen zur arabischen Philologie, Leiden ,1896-9,I,67 ; Mez , Renaissance, Eng.trans,240-2;CHALUP ,175-6,180-5,196-8.

الكتب الوصفية والعملية الإرشادية عن الإجراءات الإدارية

أعمال عن خراج الأرض ومصادر الدخل المفروضة الأخرى

لما كان الأصل فى الضرائب المفروضة على البلاد المفتوحة قرآنيا فى جزء منه على الأقل، بما فى ذلك الجزية المفروضة على غير المسلمين من الزراع والحرفيين وضبط خراج الأرض المزروعة ومصادر المعادن، فقد كانت الكتب الإرشادية عن الشئون المالية التى تتناول هذا وجباية العشر باعتباره زكاة الأرض، خاصة تلك التى امتلكها المسلمون، متصلة بالفقه اتصالا وثيقا. ومن ثم، فإن الكتب الأولى - التى تعكس عناوينها مادة موضوعاتها - ألفها مؤلفون كان تعليمهم الأساسي فى العلوم الدينية مثل " كتاب الأموال" للمحدث يحيى بن آدم (ت ٢٠٣هـ / ٨١٨م) و" كتاب الخراج" للقاضى والمؤسس المساعد للفقه الحنفي أبو يوسف (ت ١٨٢ هـ / ٧٩٨ م)؛ على حين أننا نجد فى القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي جزءا فقط من " كتاب الخراج" لقدامة بن جعفر الذى كان فى الأساس عالما فى فقه اللغة وأديبا [١].ويجب أن نلاحظ بالمثل أن كتب الفقه الدستوري بعد قرن أو قرنين من الزمان تستمر فى المقاربة الشرعية، مثلا، تلك الأقسام فى كتاب "الأحكام السلطانية" للعالم الشافعي الماوردى ((ت٤٥٠ هـ / ١٠٥٨م) التى تتناول الضرائب الأساسية، وتقسيم الغنائم، و" إحياء" الأرض الموات بواسطة الزراعة والري، وتنظيم الدواوين، والمشكلات المثارة بسبب توزيع الدولة للأرض فى هبات أو إقطاعات (كان ذلك نوعا من حيازة الأرض شاع بشكل مطرد فى العراق وغرب فارس تحت حكم البويهيين والسلاجقة). ومع هذا، فإننا لا يمكن بأي حال أن نعتبر مقالات مثل مقالة الماوردى وتلك التى تحمل الاسم نفسه لمعاصره الحنبلي الأصغر قليلا أبو يعلى محمد بن الحسين بن الفراء (ت ٤٥٨هـ/ ١٠٥٦م) مقالتين نظريتين خالصتين، على نحو ما تم التأكيد أحيانا.

فبالنسبة لهؤلاء المؤلفين جميعا، كانت بؤرة الاهتمام مركزة على أرض السواد العراق، فائقة الخصوبة، وهى منطقة زراعية مروية يجرى خلالها نهر الفرات ونهر دجلة، والتى كانت إدارتها المالية قد صارت مركبة بحيث كانت تعتبر فى القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي أماكن تدريب

---

(١) ثمة فقرة متصلة عن الضرائب من هذه المقالات الثلاث الباكرات ترجمها ابن شميش انظر:
Taxation in Islam.

ممتازة للكتاب الراغبين فى التخصص فى الشئون المالية [١] ومن الواضح أن بعض الكتب الإرشادية قد وجدت – وقد ضاع عدد كبير منها – لتعالج الظروف فى الأقاليم البعيدة، مثل الكتاب المعنون " كتاب خراج خراسان" الذى ألفه الكاتب حفص بن عمر المروزي لوالى هارون الرشيد على خراسان، علي بن عيسى بن ماهان (كان واليا بين ١٨٠- ١٩١هـ/ ٧٩٦- ٨٠٧م)[٢] وقد حدث بالمثل أن ظهرت فى التخوم الشرقية للعالم الإسلامي، من الإمارة السامانية فيما وراء النهر وخراسان فى الربع الأخير من القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي دائرة معارف موجزة للعلوم " مفاتيح العلوم" التى كتبها أبو عبد الله محمد بن أحمد الخوارزمى (القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي)، وهو كاتب يبدو أنه عمل فى الإدارة المركزية فى العاصمة بخارى. ويتناول أحد أقسام كتابه " الخطابة"، فن الكاتب، وهو مكرس أساسا لعرض المصطلحات الفنية للإجراءات الإدارية، سجلاتها ووثائقها، مع المصطلحات الفنية لنظام الري وخدمات البريد والمخابرات [٣]. وحقيقة أن بعض السجلات التى وصفناها منسوبة بشكل مباشر لديوان العراق تبين أن النظام الإداري الذي نعرض له لم يكن وقفا على المشرق الإسلامي، وإنما كان يتضمن عناصر من قلب أرض الخلافة التى صارت مؤسساتها معيارا لبقية العالم الإسلامي. وجدير بالملاحظة أنه كان هناك جهد فارسي متمايز فى مجال المصطلحات الخاصة بالعلم، مثل الأصل الفارسي الوسيط الواضح فى أسماء سجلات الكتاب فى العراق [٤]، وهناك مصطلحات أخرى ترجع فى أصلها إلى النظام الإداري البيزنطي السابق للأراضى والذى كان قد انتقل إلى العرب، مثل " البريد" (ذات الأصل اليونانى، اللاتيني veredus التى تعنى حصان البريد) وكلمة أسكدار " الدرج الأسطواني الذى تُسجل عليه تفاصيل البريد الصادر والوارد" (من الممكن أن تكون مأخوذة عن الكلمة اليونانية skoutarios [٥] بمعنى صانع الدرع).

---

(1) See Lokkegaard, Islamic Taxation ,143- 91.

(٢) عبد الحي الجرديزي، كتاب زين الأخبار، طهران،١٩٦٨، ١٣١.

(3) Ed.G.van Vloten ,Leiden, 1895, 54-79; Eng.trans. Bosworth, "Abu Abdallah al- Khwarazmion...the secretary's art", 120-164.

(4) Ibid., 129.

(5) Ibid.,141-3.

الأدب الجغرافي وكتب المسالك

ثمة خيط أسهم في تطور الكتابة الجغرافية الإسلامية – التي بدأت أساسا في القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي – تمثل في كتب المسالك أو الفهارس الجغرافية، وهو مسح لتفاصيل الأرض على الطرق الرئيسية في دولة الخلافة بتفاصيل النقاط المرحلية والنزل على امتداد هذه الطرق والمسافات الفعلية. كان الهدف هنا عمليا بصورة محددة: وهو تقديم المعلومات للخيالة المراسلين ووكلاء بريد الدولة والمخابرات (البريد، والخبر)، وكانت هذه ذات أهمية قصوى بالنسبة لإمبراطورية مترامية الأطراف مثل الخلافة العباسية في أيام عزها، عندما كان النظام الكفء في البريد والجواسيس إحدى وسائل التحكم القليلة في الولاة والموظفين الذين قد يدفعهم طموحهم للتمرد في الولايات النائية. ومن هنا فلا غرابة في أن تلك المؤلفات الجغرافية التي تغطي هذا الموضوع كثيرا ما كانت تحمل عنوان " كتاب المسالك والممالك"، وتتمثل في أول كتاب باق من هذا النوع، لابن خرداذبة (ت٢٧٢هـ / ٨٨٥ م)[١]. وبعد ذلك بوقت قصير تأكدت أهميتها على يدي قدامة بن جعفر الذي أكد على أن "علم الطرق"[٢]، يجب ألا يكون فقط جزءا من مخزون المعلومات المتاحة في الديوان، ولكنه يمكن أيضا أن يكون مفيدا بصفة خاصة للخليفة في رحلاته إلى الأقاليم النائية وتجريد الجيوش إلى هناك.

الجوانب الفنية في إدارة الأرض والتقييم المالي: الري وقياس الأرض

إذا ما أخذنا في اعتبارنا الأهمية الفائقة لإمدادات المياه للحفاظ على الزراعة في الكثير من بلاد الشرق الأوسط وتوقع الحكومة أن تنمو المحاصيل في الأراضي المروية في أقاليم مثل وادي النيل، والعراق، والأهواز، وواحات خراسان، والصغد وخوارزم، يجب أن يؤدي إلى مستوى عال من الضرائب، فقد كانت هذه بالضرورة محل اهتمام الموظفين الإداريين والماليين. والمؤلفات العامة عن حيازة الأرض لكل من: يحيى بن آدم، وأبي يوسف ... إلخ (انظر ما سبق) تشير إلى الأسئلة الشرعية والفنية المعقدة المتضمنة في توزيع حقوق مياه الري بين المزارعين؛ وتذكر مرة أخرى فيما يتعلق بخراسان أن الوالي الطاهري هناك " عبد الله بن طاهر (الذي تولى الوظيفة من

---

(١) انظر ما يلي، الفصل السابع عشر.

(2) Kitab al-kharaj ,ed. M.J.de Goeje,Bibliotheca Geographorum Arabicorum vI, Leiden 1889,185.

٢١٤-٢٣٠ هـ /٨٢٩- ٨٤٤ م) جمع الفقهاء فى خراسان والعراق ليؤلفوا كتابا عن الري (ربما يتناول الجوانب الشرعية والجوانب الفنية على السواء) و" كتاب القنى" (ومفردها قناة) كتاب بقي مرجعا ومستخدما فى الشرق على مدى قرنين من الزمان على الأقل [١].

وكتب أبو عبد الله محمد بن أحمد الخوارزمي أقساما عن المصطلحات الفنية لقسم أراضى الدولة ومواردها، " ديوان الضياع والنفقات"، أي تلك المصطلحات التى يستخدمها المساحون فى قياس الأراضى لأغراض الضرائب، وتلك المصطلحات المستخدمة لترتيب أوضاع المياه " ديوان الماء". وبعض تعبيرات "ديوان الماء" المحددة تتعلق بشكل خاص بواحة مرو وبلاد ما وراء النهر وهى مصطلحات فارسية بطبيعة الحال، مثل " ديوان الكستبدزود" (أي النقص والزيادة [فى الماء])، وهو السجل المستخدم فى مرو لتسجيل مسئوليات الضرائب على من يمتلكون حقوق الماء؛ ولكن كانت هناك، مصطلحات أخرى تتعلق بالأراضى المروية جيدا فى سهول بلاد الرافدين وتشهد على قدم ممارسات الري ومصطلحاتها هناك، لأنه كان هناك عدد غير قليل من المصطلحات يمكن إرجاعها إلى البابليين قبل ألف أو ألفين من السنين، مثل مسنات "سد بفتحات" وأسماء بعض الموازين والمقاييس التى يستخدمها مساحو الأراضى وجباة الضرائب العينية [٢].

والجوانب الشرعية والإدارية لقياس الأراضى والري لا يمكن فصلها بسهولة عن العلم الفعلي والتكنولوجيا المتضمنة؛ كما كان يجب حساب مساحات الأرض وعائدات المحاصيل أو تقديرها لأغراض مالية، وكان يجب رفع مياه الري أو جمعها ثم إجراؤها فى قنوات. ومن ثم كان هناك الكثير فى الكتابات الإدارية من التطابق فى هذه الجوانب جميعا، والأخيرة التى تضم "علم الحساب" وحساب المثلثات "علم الحيَل" الذى يختص بالأجهزة الفنية. والرابطة الحميمة هنا تبرز من مؤلفات بعينها من العصر العباسي المتأخر مثل "كتاب المنازل... من علم الحساب" من تأليف عالم الرياضيات العظيم من خراسان والعراق أبى الوفاء البوزجانى(ت ٣٨٨ هـ / ٩٩٨م)، والذى استخدمه إهرينكروتز بسبب المادة التى يتضمنها عن نظام الجمارك والرسوم فى بلاد النهرين [٣] و "كتاب الحاوى" الذى ألفه كاتب مجهول من العصر البويهى المتأخر (الربع

---

(١) الجرديزي، زين الأخبار، ١٣٧.

(2) Eng.trans.Bosworth," Abu Abdallahal-Khwarzmi",152.154.

(3)" Al-Buzajanj (A.D.939-997) on the " Masir ", Journal of the Economic and Social History of the Orient,VIII, 1965,90-92.

الأول من القرن الخامس الهجري / الربع الثانى من القرن الحادى عشر الميلادي)، الذى أفاد منه كلود كاهن بسبب المعلومات التى يحملها عن المشكلات المتعلقة بعلم حساب المثلثات فى رسم القنوات وحفرها، وحساب كميات التراب المطلوب إزالته لبناء السدود إلخ[١] والعنوان الكامل لهذين الكتابين "كتاب المراحل المتعلقة بما يحتاج إليه الكتاب وجباة الضرائب من علم الحساب " و" الكتاب المختصر للممارسات الحكومية وإجراءات الديوان التى تتضمن الحساب" يشرح بوضوح الطبيعة العملية لمثل هذه الكتب الإرشادية.

كتب الحسبة

كان الإشراف على الأسواق والبضائع ومواد الطعام التى تباع هناك يؤخذ على أنه من واجب السلطة الحاكمة فى العالم الإسلامي كما كان الحال فى مدن الشرق الأدنى الهللينستى، حيث كان الـ agoranomos (أى المشرف على السوق) يمارس هذه الوظائف. وكان نظيره الإسلامي فى البداية يعرف ببساطة باسم " صاحب السوق"، ولكن فى بدايات القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، تطور إلى المحتسب أو مراقب الأخلاق والحفاظ على معايير النقاء والنزاهة فى الأسواق[٢]. فى البداية لم يكن هذا الواجب للحسبة لم يكن يلاحظ إلا بالصدفة مع التأكيد على الجانب الأخلاقي أكثر من الجانب العملي، فى المؤلفات التى اهتمت بموضوعات أخرى (مثلما هو الحال فى كتاب الماوردى الذى ذكرناه فى السطور السابقة)[٣]؛ ولكننا بعد ذلك نجد كتبا خالصة عن الحسبة تظهر، لسبب غير واضح، فى المغرب الإسلامي وفى الأندلس بصفة خاصة، لأن لدينا رسالة عن هذا كتبها الكاتب القرطبي ابن عبد الرؤوف، من النصف الثانى من القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. وبعد ذلك بقرنين أو ثلاثة قرون من الزمان تم تأليف كتب كاملة فى الأندلس وفى المشرق الإسلامي على السواء، مثل " كتاب فى أدب الحسبة" للكاتب

---

(1) "Le service de l'irrigation en Iraq au début de xI, siècle", Bulletin d', Études Orientales ,xIII,1949-50,117-43; Quelques problemes economiques et fiscauxde l'Iraq Buyide d'apré s untraitè de mathèmatiques », Annales de L'Instut des Ètudes Orientales de l Universite dAlger, X, 1952, 326-63.

(2) See EI[2]," Hisba.1.General: sources, origins, du ties".

(3) See H.F.Amedroz," The Hisba jurisdiction in the Ahkam Sultanyya of Mawardi",journal of the Royal Asiatic Society ,1916,77-101,287-314.

الملقي السقطي (كتب عند نهاية القرن السادس الميلادي / الثانى عشر الميلادي أو بداية القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادى)، وكان هو نفسه محتسبا، و" معالم القربة فى أحكام الحسبة"، وهو تفصيل كامل أخاذ للمصري محمد بن الأخوّة (ت٧٢٩ هـ / ١٣٢٩ م). هذه الكتب، والكتب الكثيرة التى جاءت تقليدا لها والتى أفرختها، عملية تماما فى هدفها وتلقى الكثير من الضوء على الأحوال الاجتماعية والاقتصادية؛ وهكذا استمد لاثام J.D.Latham من كتاب السقطي لكى يبين كيف أن الخباز العام فى السوق كان يخبز أرغفة الخبز من مواد نشوية مختلفة وكيف كان المحتسب يميز النسب المختلفة من دقيق القمح فى الخبز [١].

كتب تعليمية لتدريب الكتاب وإرشادهم

هناك بالفعل عدد من الموضوعات الداخلة فى نطاق النثر الرسمي تبدو واضحة فى رسائل عبد الحميد، مثلا، التحميد؛ وفى الفتح؛ والإخاء؛ والتعزية؛ والتوصية؛ إلخ بيد أن هذه ليست متمايزة بطريقة منتظمة. وفى "الرسالة العذراء فى موازين البلاغة وأدوات الكتابة" (من المحتمل أنها من تأليف من يسمى إبراهيم بن محمد الشيبانى، حسبما كان الظن من قبل [٢]) نجد تصنيفا لأنماط الوثائق التى وضعت لكي تكون دليلا للكتاب (توقيعات، سجلات، عهود... إلخ) وقد تباهى المؤلف نفسه بأن رسالته عذراء لأنها تناولت موضوعات لم يتناولها أحد من قبل إطلاقا. ومن بعدها كانت الكتب الإرشادية التى اتخذت أسلوب الرسائل من أجل من سيكونون أفضل الكتّاب - سواء كانوا مهتمين أساسا بالمالية، مثل كاتب الأموال، أو المراسلات مثل كاتب الإنشاء- تتوالى فى تتابع، على الرغم من أن الكتب المختلفة كانت تؤكد على أمور مختلفة. وهكذا ركز كتاب " أدب الكاتب" لفقيه اللغة الأديب ابن قدامة (ت ٢٧٦ هـ/ ٨٨٩م)، كما قد يتوقع المرء من مؤلف ليست له خبرة عملية كموظف فى ديوان الإنشاء، على الاستخدام النحوي واللغوي السليم من جانب الكتّاب ومع "أدب الكتّاب " لأبى بكر محمد ابن يحيى الصولى (ت ٣٣٥ هـ / ٩٤٦ م) نجد لدينا ما أسماه بجوركمان Bjorkman أهم

---

(1) "Towards the interpretation of al-Saqtiis observations on grain and flour - milling",Journal of Semitic Studies ,xxIII,1978, 283-97 ; "Some observations on the bread trade in Muslim Malaga (ca.A.D.1200)",Journal of Semitic Studies , xxIx,1984,111-22.

(2) D.Sourdel, 'Le livre des secretaires de Abdallah al-Bagdadi', Bulletin d Etudes Orientales, XIV,1952-54,116,n.2

مصدر فى هذا المجال فى العصر العباسي كله. وبينما لم يتجاهل الموضوعات اللغوية، يركز على الجوانب العملية: استخدام الصيغة التقديمية فى المراسلات؛ ونعوت الأشخاص ذوى المراتب، مثل الخلفاء، والأمراء والوزراء؛ واستخدام الأختام؛ والأحجام المختلف للورق المستخدم فى الخطابات؛ ونوع الخط الذي ينبغى استخدامه وفقا للمناسبة، مثل القلم الدقيق، والقلم الجليل إلخ. وكانت مسائل الخط وفنونه فى الواقع فى قلب خبرة الكاتب، وقد كرّس بعض المؤلفين كتبا بأكملها للخطوط، مثل الوزير ابن مقلة (ت ٣٢٨ هـ / ٩٤٠ م) الذى ينسب إليه فضل ابتكار الخط المنسوب، أي الذى تتناسب مع بعضها بشكل جيد [1].

وكانت الواجبات المحددة للوزير أقل تعرضا لكتابات المؤلفين، على الرغم من أنه لما كان كل وزير قد نال قدرا من التعليم فى الكتابة، فإن كل الكتب الإرشادية للكتاب كانت لها صلة بهذا أيضا. وعلى أية حال كانت هناك بعض الكتب التى تم تأليفها عن " أدب الوزير"، وبقي منه اثنان: "قوانين الوزارة" للماوردى و"تحفة الوزراء" المنسوب إلى فقيه اللغة وأديب نيسابور الثعالبي (ت ٤٢٩ هـ /١٠٣٨ م)، ولكنه فى الحقيقة يرجع إلى فترة بعد ذلك بقرنين من الزمان. هذان الكتابان يتناولان بطريقة نظرية إلى حد ما الخصال الأخلاقية والفكرية المطلوبة من الوزير[2].

هذه الموضوعات عن الكتابة والوزارة تؤلف مادة الموضوع لعدد كبير من الكتب الإرشادية عن الإجراءات الرسمية ومع أن المؤسسات والأساليب الإدارية المتضمنة صارت أكثر تعقيدا مع مرور الوقت. ذلك أن صفوف الولاة، وفى بعض الحالات السلالات الحاكمة التى كانت لها السيطرة على ولايات الخلافة نظموا مؤسساتهم الإدارية على غرار تلك المؤسسات الموجودة فى بغداد، وعدلوها بشكل طبيعي لتناسب الظروف المحلية. ونجد هذه العملية تعمل فى مصر بوضوح خاص، لأن هناك حياة الزراع والأرض الزراعية نفسها كانت تحت السيطرة بواسطة إدارة معقدة منذ زمن الفراعنة؛ وعلاوة على ذلك منذ سنة ٣٥٨ هـ /٩٦٩ م كانت تحت حكم الخلفاء الفاطميين على مدى قرنين من الزمان، وقد جاء هؤلاء الحكام ليتفوقوا على العباسيين فى العراق من حيث اتساع مجال عمليات جهازهم الإداري. ومن ثم فلا غرو أنه منذ ذلك الحين فصاعدا ازدهرت الكتب

(1) Bjorkman, Beitrage,4-12; Sourdel, Le Vizirat abbaside, I,14-16 ; EI^2," Katib.i,In the caliphate ".

(2) Sourdel ,Vizirat, I,6-14.

الإرشادية عن "الكتابة" على أفضل وجه في سياقها المصري. هذا التتابع مرّ من خلال مؤلف مثل علي بن الصيرفي (ت٥٤٢ هـ / ١١٤٧ م) الذى عاش فى أواخر العصر الفاطمى فى كتابه "قانون ديوان الرسائل"، الذى يتناول بصفة خاصة قسم المراسلات الذى كان آنذاك - بغض النظر عن عنوان الكتاب - منظما باعتباره ديوان الإنشاء، ليصل إلى أوج التقاليد فى هذا المجال فى الكتاب الهائل الذى يحتوى كل شيء "صبح الأعشى فى صناعة الإنشا" من تأليف أحمد القلقشندى الذى عاش فى العصر المملوكي (٨٢١ هـ / ١٤١٨م). ومدى هذا الكتاب الأخير الذى يتألف من أربعة عشر مجلدا كبيرا فى النسخة الحديثة المطبوعة، مما أتاح للمؤلف أن يعرض جوانب من المعرفة النظرية المطلوبة فى الكاتب مثل الفقه والنحو والبلاغة والجغرافيا، بالإضافة إلى المعلومات الفنية المحددة المطلوبة، بما فى ذلك صيغ المخاطبة؛ والاستخدام الصحيح للألقاب؛ وأنماط الخط، والحبر والورق واستخدام الشفرات السرية [١] إلخ. وعلاوة على ذلك يكتسى كتاب القلقشندى أهمية خاصة لدى مؤرخ التاريخ الإسلامي العام مثلما هو بالنسبة للمتخصص فى تاريخ الإدارة، بواسطة العدد الكبير من الوثائق الأصلية -ومعظمها بأعداد كبيرة بالنسبة للفترات الفاطمية والأيوبية والمملوكية - التى يضعها كنماذج لكي ينسخها الكتّاب [٢]. وحفظ نصوص عدد كبير من المراسيم الإدارية والوثائق الدبلوماسية بهذه الطريقة - بما فى ذلك خطابات إلى الشخصيات من غير المسلمين مثل الملوك المسيحيين فى إسبانيا، وبابا روما، والإمبراطور البيزنطى فى القسطنطينية وخانات المغول فى وسط آسيا - يعوض بدرجة ما الغياب الذى يكاد يكون تاما للوثائق الباقية من الدواوين الإسلامية فى هذه القرون الباكرة، وهو موقف يتناقض تناقضا تاما مع ثروة الوثائق، العلمانية والكنسية على السواء، المتاحة أمام المؤرخين الباحثين فى أوربا العصور الوسطى.والحقيقة أن مجموعات الخطابات النموذجية من كل نوع - المعاهدات، منح المناصب، عهود الأمان... إلخ - كانت قد عملت بالفعل فى أماكن مختلفة من العالم الإسلامي، سواء الفارسية منها أو العربية، والرسائل المجموعة لكبار الكتاب فى الماضى، مثل تلك التى كتبها كتاب بارزون من الوزراء والكتاب من الفترة البويهية مثل الصاحب إسماعيل بن عباد (ت٣٨٥ هـ / ٩٩٥ م)، وأبو إسحق الصابئ، وعبد العزيز بن يوسف (ت ٣٨٨ هـ /

---

(1) See C.E.Bosworth, 'The section on codes and their decipherment in Qalqashandi's Subh al-asha', Journal of Semitic Studies,VIII,1963,17-33.

(2) Bjorkman,Beitrage,19ff; EI^2,"al-Kalkashandi".

٩٩٨ م) وأبو الفضل بن العميد (ت ٣٦٠هـ/ ٩٧٠ م)، التى كان الكتاب الناشئون يدرسونها بشغف؛ هذه المادة كان من الطبيعي أن يضعها القلقشندى كثيرا [١].

مادة التراجم ومجموعات حكايات الوزراء والكتابات

شهد القرن ما بين سنة ٨٥٠ وسنة ٩٥٠ م ازدهارا خاصا فى تأليف الأعمال عن سير الحياة العملية وحياة الوزراء العظام وكتابهم، وتم تناولها من وجهة نظر تاريخية ومن ثم فهى ذات قيمة بسبب ما تحمله من معلومات تاريخية عامة، وكذلك بالنسبة للضوء الذى تلقيه على العمل فى الديوان. ونحن نعرف من مصادر مثل " فهرست ابن النديم "عن عدة كتب تحمل عنوان "كتاب الوزراء" أو " كتاب أخبار الوزراء" بيد أن مرور الوقت كان صعبا عليهم للأسف. وهكذا ضاعت كل الأعمال الباكرة عن عائلة الوزراء البرامكة، الذين كان سقوطهم المشهود سنة ١٨٧هـ/ ٢٠٣هـ على يدى الخليفة هارون الرشيد المستاء الحانق قد أثار الشفقة والعجب فى نفوس المعاصرين بدرجة هائلة، وما بقي بالعربية والفارسية منها تحت عناوين مثل " أخبار البرامكة" من تاريخ لاحق وتفتقر إلى أية مادة أصلية ليست موجودة بالفعل فى المجموعات التاريخية والأدبية السابقة [٢]. ومن بين كتب التراجم القليلة التى نجت من عوادى الزمن، فى جزء معقول على الأقل، "كتاب الوزراء والكتاب" لابن عبدوس الجهشياري (ت ٣٣١ هـ / ٩٤٢ م)، الذى كان هو نفسه ينتمى إلى عائلة من الكتاب وكبير أمناء البلاط لدى " الوزير الطيب" علي بن عيسى ابن داود. وهذا أمر على قدرٍ كبير من الأهمية، أولا وقبل كل شيء للفترة العباسية الأولى حتى عهد المأمون، وهو حافل بالمواد الجذابة من المعلومات، مثلا عن إهمال البريد والمخابرات تحت حكم الرشيد بعد سقوط البرامكة، بحيث إنه عندما توفى الخليفة، وجدت أربعة آلاف حقيبة من الرسائل التى لم تفتح [٣] كذلك كتب الصولى كتابا عن الوزراء، وصلنا فى شذرات فقط، ولكن وصلنا على نحو أكثر اكتمالا كتاب هلال بن المحاسن الصابئ (ت ٤٤٨ هـ / ١٠٥٦ م) الذى يعتبر استمرارا للكتب السابقة بعنوان "تحفة الأمراء فى تاريخ الوزراء"، ويلفت النظر بسبب وثائق الديوان فى أوائل القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي التى يعيد إنتاجها.

كانت كل كتب التراجم بالفعل قد ألفها الكتاب أنفسهم، وكانت تميل صراحة أو ضمنا، إلى

---

(1) Mez, Renaissance, Eng., trans.,242-9.

(2) L.Bouvat, Les Barmécides d'aprés les historiens arabes et persans, Paris, 1912, 5-23.

(٣) طبعة السقا، القاهرة،١٣٥٧ هـ / ١٩٣٨ م،٢١٤.

تبجيل شرف الكتابة وجدارتها؛ ومن المناسب هنا أن نلاحظ أنه، فى ذلك الوقت، أن الكتاب كانوا يتمتعون بروح الجماعة، بزيهم المميز "الدرّاعة" وهى جبة ذات أكمام، وإدراكهم لأهميتهم فى الدولة. وعلى أية حال كان هناك البعض ممن رأوا هذه الاتجاهات بعيون أقل ترحيبا، وهؤلاء هم النقاد الذين كانوا المثلين الرئيسيين لما يمكن أن يسمى الحزب التقليدي العربي فى النزاع الشعوبي. الجاحظ فى البصرة (ت ٢٥٥ هـ / ٨٦٨ م) فى كتابه " رسالة فى ذم أخلاق الكتّاب" (محفوظ فقط فى شكل مقتبسات) يهاجم الكتاب بسبب كبريائهم وغطرستهم، وبسبب تفاخرهم بالإنجازات السياسية والإدارية لحكام فارس الساسانيين، وبسبب عدم تقديرهم للقرآن الكريم وعلماء الإسلام الكبار لصالح فلاسفة الشعوبية [1] ولا شك فى أن هذه تهم تحمل رائحة المبالغة، لأن كثيرا من الكتاب ظلوا مسلمين جيدين تماما، ولكن مع النزر اليسير من الحقيقة يتمثل فى أن الكتاب كانوا يميلون بالفعل إلى استيعاب عناصر خارجية وكثير من تفسيراتها كانت فعلا ضد النزعة الحصرية العربية.

مرايا للأمراء وكتب إرشادية لفن الحكم

هذا النوع من الأدب العربي فى العصور الوسطى، على الرغم من أن ما بقي منه محدود وقدر له أن يكون أكثر تطورا فى اللغة الفارسية وفى اللغة التركية فيما بعد، فإننا يمكن أن نضعه بشكل مشروع فى أي مسح لأدبيات الإدارة. وعند النظرة الأولى، فإن الكتب التى تتناول الأسس الأخلاقية والمعنوية للملكية، والسياسة، وتدبير الملك، سوف تبدو وكأنها تعكس الاعتبارات النظرية أكثر من الاعتبارات العملية. ومع هذا، وبعيدا عن ما تكشف عنه من المواقف المعاصرة تجاه السلطة، فإن هذه الكتب عادة ما يكون لها أرضية فى الشئون العملية، والحكايات التى تحويها كتب كثيرة منها تقدم ما يمكن وضع مصطلح له على الأقل بأنه مادة شبه تاريخية لمن يدرس الإدارة الإسلامية. ومن حين لآخر، يمكن تثبيت معلومة من المعلومات تبدو غامضة وموضوعية فيما يبدو سياقا تاريخيا حقيقيا. ومن ثم، فعندما يحذر طاهر ذو اليمينين (حكم ٢٠٥-٢٠٧ هـ / ٨٢١- ٨٢٢ م) ابنه من إهمال الدورة اليومية للعمل الإدارى لئلا يحدث التراكم والتأخير فى الأعمال التى لم تنته [2]، نتذكر فقرة فى تاريخ الطبرى تحكى نقلا عن ابن

(1) Excerpts trans. Into English by C.Pellat,The life and Works of Jahiz.Translations of Selected Texts, London, 1969, 273-5.

(٢) ابن أبى الطيب طيفور، « كتاب بغداد » الترجمة الإنجليزية
Bosworth . An early Arabic Mirror for princes, ..39.

حفيد الخليفة الهادى (حكم ١٦٩ - ١٧٠ هـ / ٧٨٥ - ٧٨٦ م) أن الخليفة تعرض لنقد الوزير لأنه لم يتلق الالتماسات ولا يستمع إلى المظالم على مدى ثلاثة أيام بطولها [١].

ولهذا النوع من الكتابة أهمية إضافية من حيث إنه يشكل مكان لقاء لمختلف التأثيرات على الأخلاقيات الإسلامية وتقاليد الحكم، وكانت بعض هذه التأثيرات غير إسلامية. ذلك أن المفهوم الإسلامي الخالص عن الخليفة - الإمام لم يكن يمارس سلطته سوى بالاتساق مع الشريعة. بيد أننا لاحظنا بالفعل فى السطور السابقة أن طبقة الكتّاب العباسية كانت مرتبطة، فى الأذهان الشكاكة للمسلمين السنة المحافظين الجامدين، بالتقاليد الفارسية عن السلطة الملكية وفن الحكم، وأنه لا نزاع فى أن معرفة الإمبراطورية الساسانية وحكامها عنصر لافت جدا للنظر فى موضوع " المرايا للأمراء "، كما تبين الحكايات العديدة التى تشى بالرضى عن سياسات حكام مثل بهرام شوبين، وكسرى أنو شروان (حكم من ٥٣١ إلى ٥٧٩ م)، وكسرى أبرويز (حكم من ٥٩١ إلى ٦٠٨م) والوزير الحكيم بزجمهر، وتنظيم الإدارة الفارسية ودوائر البلاط. ويمكن للمرء أيضا أن يتحقق من وجود قدر أقل من التأثير الهندى فى المادة التى تتضمن الحكايات الخرافية عن الحيوانات التى وردت إلى الشرق الأوسط فى فترة ما قبل الإسلام، وهى حكايات بيدبا التى صارت فيما بعد «حكايات كليلة ودمنة العربية» التى ترجع فى أصلها إلى البنشاتنترا السنسكريتية؛ على حين يمكن رؤية مكون يونانى هللينستى مهم فى الدور البارز المنسوب للإسكندر باعتباره نموذجا للحاكم الحكيم (الترجمات العربية للخطابات المزعومة الموجهة إلى الإسكندر من معلمه أرسطو ترجع فى أصلها إلى الفترة الأموية المتأخرة، ويجب اعتبارها أول أمثلة أدب الرسائل فى اللغة العربية) وفى مشورة مثل نصيحة طاهر ذو اليمينين، مرة أخرى لابنه، أنه ينبغى على الابن أن يمارس فضيلة الاعتدال والاقتصاد، وهى الوسيلة الذهبية فى أخلاقيات أرسطو[٢] .

والكتّاب الأوائل بالعربية فى هذا النوع الأدبي غالبا ما كانوا يكتبون على مقياس محدود فى رسائل أو أجزاء مكونة فى مجموعات أدبية أكبر. ويقال إن المترجم النابه ابن المقفع (ت حوالي ١٣٩ هـ / ٧٥٧ م) قد ترجم من اللغة الفهلوية ثلاثة كتب على الأقل فى التقاليد الإمبراطورية الساسانية: والمؤرخة الملكية أو خداى نامه، وآيين نامه عن التراتبية والتنظيم بالبلاط، و تاج نامه عن حياة كسرى أنو شروان. وعلى أية حال، لدينا من أعماله الأصلية رسالتان "الأدب الكبير"

---

(١) تاريخ الرسل والملوك، طبعة ليدن ١٩٦٤، الجزء الثالث، ٥٨١-٥٨٢.

(٢) Richter, Studien,93-10; ابن أبى طاهر طيفور، " كتاب بغداد"
Eng.trans.Bosworth,"An early Arabic Mirror for Princes",32; CHALUP,155-9.

عن الاعتبارات العملية والنظرية عن الحكم، و"رسالة فى الصحابة" عن موضوع علاقات الحاكم بحاشيته المدنية والعسكرية. ومن خلافة المأمون، الذى اشتهر باهتمامه بنقل التراث الفلسفى والعلمى للعالم القديم إلى العرب، تأتى رسالة مقتضبة ولكنها دسمة عن القائد الطاهر ذو اليمينين موجهة فى سنة ٢٠٦ هـ / ٨٢١ م لابنه عبد الله عندما كان على وشك أن يتولى حكم إحدى الولايات فى الأقاليم، وهى عرض للواجبات والمسئوليات التى تجلبها السلطة وخصال الحاكم الكامل [١]. والكتاب الأكثر طولا من منتصف القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، "كتاب التاج" منسوب مثل كثير من الكتب الأخرى، إلى الجاحظ، ولكنها نسبة زائفة تماما بشكل شبه مؤكد، قد برهن على أنه منجم غني بالمعلومات عن تنظيم البلاط الساساني وأخلاق الحاكم وكذلك عن التاريخ الإسلامي، ومن المؤكد أن عنوانه يذكرنا بالكتاب الفارسي الوسيط الذى قيل إنه قد ترجم على يد ابن المقفع وهو كتاب " تاج نامه".

وفى العقود التى أعقبت ذلك، ظهرت كتب مثل "عيون الأخبار" لابن قتيبة و" العقد الفريد" لابن عبد ربه (ت٣٢٨هـ / ٩٤٠ م) تتضمن مواد من نمط "المرايا للأمراء". وقد كتب الماوردى " نصيحة الملوك"، وكتابا آخر فى المجال نفسه، وكلاهما فيه توسع؛ بيد أن عنوان الكتاب الأول مشهور أكثر لأن عنوان تلك المقالة الفارسية عن المعتقدات الإسلامية المطلوبة فى الحكم وعن فن الحكم عموما ينسب إلى أبى حامد الغزالى. وكان الجزء الأول على الأقل، قد ألفه الغزالى بالتأكيد، بالفارسية لأمير سلجوقي (ولا شك فى أنه لم يكن يستطيع القراءة بالفارسية أو بالعربية)؛ أما الجزء الثانى، على أية حال، فمن المحتمل أن يكون منسوبا لكاتب فارسي غير معروف يعمل كثيرا فى التراث الأخلاقي والسياسي الفارسي [٢]. وحقق كل من الكتابين انتشارا واسعا فى النسخة العربية التى عملت بعد زمن المؤلف " التبر المسبوك فى نصيحة الملوك" [٣]. وهناك عدة كتب نصائح للملوك أخرى معروفة بالعربية، بعضها من المغرب الإسلامى مثل كتب ابن أبى رندقه الطرطوشى(ت ٥٢٠ هـ / ١١٢٦ م أو ٥٢٦ هـ / ١١٣٢ م) وكتاب الصقلي محمد بن عبد الله بن ظافر (ت ٥٦٥ هـ /١١٦٥ م أو ٥٦٨ هـ / ١١٧٣ م)، وكتب أخرى من أراضى الوسط أو الأراضى الشرقية مثل كتب الثعالبى وسبط ابن الجوزى (ت٦٥٤ هـ/

(١) ابن أبى طاهر طيفور،٢٥- ٤١.

(2) Cf. Patricia Crone ,"Did al-Ghazali write a Mirror for Princes ? On the authorship of Nasihat al-muluk " ,Jerusalem studies in Arabic and Islam, X , 1987 ,167- 91.

(٣) انظر ما يلى، الفصل الخامس والعشرين.

Richter, Studien, 4-110 ; Eng.trans.Bagly , Ghazali's Book of Counsel for Kings.

١٢٥٧م)، وكلها ذات نكهة أدبية غالبة. وعلى الرغم من أن العنصر الأدبى النموذجي يظل قويا فيها، فإن الاعتبارات العملية مقحمة بصورة أكثر وضوحا فى الكتاب الفارسى المعروف، قابوس نامه للأمير الزيردى فى جورجان وطبرستان " كاي كايوس بن إسكندر (كتب سنة ٤٧٥هـ/ ١٠٨٣ م)، و" سياسة نام ه" للوزير السلجوقي العظيم نظام الملك (ت٤٨٥هـ/ ١٠٩٢م)، وإذا تأملناهما كليهما يمكن القول إن المؤلفين نفسيهما كانا رجلين عمليين [1].

(1) E,G. Browne , A Literary History of Persia ,London and Cambridge ,1902- 124 ,II,212-17,276-87 ; Rosenthal , Political Thought in Medieval Islam,67-83.

الفصل الحادى عشر

الكتابات العربية فى التراجم والسير

يــونــج جامعة ليدز

التراجم والسير أحد مجالات الأدب العربي الواسعة. والتراجم أول أشكاله المميزة، مع أن أدب التراجم طور تنويعة من الأشكال الأخرى منذ البدايات الأولى.

وليس هناك فى العربية مصطلح وحيد للتراجم والسير. والمصطلحات الأكثر استخداما "السيرة" (وجمعها سير) و"الترجمة" (وجمعها تراجم). وتميل التراجم إلى الملاحظات القصيرة عن حياة الشخص، على حين تسير السيرة عادة إلى أن تكون طويلة فى جوهرها.[1] وقد استخدم مصطلح سيرة للمرة الأولى فى الأدب للإشارة إلى سيرة النبي محمد عليه الصلاة والسلام[2]، بيد أن هذا لم يمنع استخدامه فى سير أشخاص أقل أهمية[3]. وفى كل من اللغة العربية القديمة والحديثة توجد كلمة السيرة أيضا فى عناوين الكتب التى ليست سيرا بالمعنى الدقيق على الإطلاق، مثل القصة التراثية " سيرة عنترة بن شداد"، وتاريخ محمد المطوى عن مدينة القيروان الذى يحمل عنوان " سيرة القيروان"[4]. وثمة استخدام أقل شيوعا لمصطلح "تعريف" للدلالة على السيرة يظهر فى الاستخدام الأدبي بعد نهاية العصر العباسي. وبالإضافة لهذا هناك عدد من المصطلحات التى تستخدم فى سير الأولياء والصالحين. وأكثرها استخداما مصطلح

---

(١) محمد عبد الغنى حسن، التراجم والسير،٦، ٢٧: ١

(2) Cf. CHALUP ,ch. 17.

(3) Shorter ÈI,"Sira" :

وعن استخدام الإباضية للسيرة، انظر ما سبق، الفصل الثالث؛ وعن معنى السيرة كمصطلح فني فى الفقه الإسلامي انظر الفصل التاسع فيما سبق.

(٤) فى رأي سيد قطب أن استخدام مصطلح ترجمة مبرر أيضا عندما يستخدم للإشارة إلى تاريخ مدينة من المدن: انظر كتابه، النقد الأدبي: أصوله ومناهجه، القاهرة وبيروت ١٩٨٠ و١٩٨٩.

"مناقب"، وهى كلمة تظهر كثيرا فى عناوين السير التى يراد بها تقديم صورة لشخص يحظى بالإعجاب الأخلاقي، ومعها سرد لأفعاله البارزة وإنجازاته. هذا النوع من قصص الأولياء اتخذ شكله منذ وقت مبكر[1].

أدى الاهتمام بتفاصيل سيرة النبى - عليه الصلاة والسلام - إلى أن جمع المسلمون كل التراث المتاح عنه وعن صحابته [2]، وهذا بدوره أدى إلى الاهتمام بالمحدثين، مما نتج عنه مادة عن تراجمهم جمعت واستخدمت لتقدير مدى إمكانية الاعتماد عليهم، وقد عرف هذا المجال من الدراسة بـ " علم الرجال". وهذا بدوره أدى إلى جمع المادة المتعلقة بسير طبقات أخرى من الأشخاص المهمين فى تطور علم الكلام والفقه الإسلامي، وأدى بعد ذلك إلى جمع المادة المتعلقة بفئات أخرى من الأشخاص، مثل اللغويين، والشعراء والقضاة، وهلم جرا، ولكن حتى عندما صارت السيرة موضوعا متمايزا فى الأدب العربى، لم تفقد قط الخصائص التى تربطها بعلم الحديث.

وقد تبلور الشكل السائد فى كتابة التراجم العربية فى كتب التراجم (التى تشبه القواميس)، ولكن على غرار السيرة النبوية، كتبت سير مطولة للأشخاص البارزين فى العصر العباسي، وقد تم تأليف السير الذاتية أيضا، على الرغم من أن هذه السير كانت قليلة فى عددها بالمقارنة مع الأنواع الأخرى.

كتب التراجم

كتب كتاب السير الإغريق والرومان مجموعات من قصص حياة الرجال الذين ينتمون للفئة نفسها، ولكن مداها ومنهجها كان مختلفا تمام الاختلاف عن الكتب العربية التى ظهرت فى فترة لاحقة، ويجب اعتبار التراجم إسهاما عربيا أصيلا فى الأدب الإسلامي. وقد ظهر بعد حوالى قرنين من وفاة النبى، ليستمر فى الازدهار حتى اليوم [3]. وقد تطور بفضل الارتباط الوثيق مع

(1) EI^2 ," Manakib" ; see alsobelowch.12,216.

(2) Cf.CHALUP ,chs.10 ,11.

(٣) الأمثلة الحديثة من هذا النوع تتضمن كتبا مثل «تاريخ علماء بغداد فى القرن الرابع عشر (بغداد ١٩٨٢م)، الذى كتبه يونس الشيخ إبراهيم السمرائى و«تراجم المؤلفين التونسيين (بيروت ١٩٨٢ م)، من تأليف محمد محفوظ.

دراسة الحديث، إذ كان يهم المسلمين أن يعرفوا من هم رواة الحديث، ودراسة تفاصيل حياتهم تمدهم بالأدلة على مدى جدارتهم بالثقة. وكانت هناك، بشكل أكثر عمومية، رغبة فى جمع وتسجيل أكثر ما يمكن جمعه عن حياة الرجال والنساء الذين عرفوا النبي، أو قابلوه على الأقل (أي الصحابة) أو الجيل التالى الذى عرفهم (أي التابعين). وكانت التفاصيل الشخصية الخاصة بمثل هؤلاء الرجال والنساء المادة التى استخدمتها كتب التراجم.

وغالبا ما يكون عدد التراجم المتضمنة فى هذه الكتب كبيرا للغاية: فقد جمع ابن خلكان فى " وفيات الأعيان " أكثر من ثمانمائة ترجمة، وابن حجر العسقلانى فى "الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة" ما يزيد على خمسة آلاف ترجمة، على حين أن عز الدين بن الأثير (ت٦٣٠ هـ/ ١٢٣٣م) فى كتابه " أسد الغابة فى معرفة الصحابة" أورد ما يربو على سبعة آلاف ترجمة، بل إن بعض كتب التراجم حوت أكثر من هذا. ومعظم هذه التراجم لمسلمين، ولكن تراجم غير المسلمين يمكن أن توجد فى بعض كتب التراجم، مثل تراجم أشخاص من العصور الكلاسيكية فى مؤلفات علي بن يوسف القفطى وابن أبى أصيبعة، وربما نجد تراجم المسيحيين، واليهود، والصابئة والزرادشت، مبعثرة بين صفحات كتب تراجم أخرى.

أما فيما يتعلق بمصادر هذه المادة الوفيرة عن التراجم، فمن الواضح أنها فى المراحل الأولى جمعت من مصادر شفاهية شأنها شأن الحديث، وتم تقديمها كما هى، وقد زودت بسلاسل كاملة من الإسناد. ومع مرور الزمن أخذ مؤلفو كتب التراجم يعتمدون بشكل متزايد على الأدلة المكتوبة، بيد أن هذه كان ما زالت تمتزج بالمعلومات التى تم الحصول عليها شفاهة.

وكان طول التراجم يختلف اختلافا بينا، فبعضها مختصر للغاية. إذ إن عياض بن موسى اليحصوبى (ت ٥٤٤ هـ / ١١٤٩ م) فى كتابه " ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك" لديه الترجمة التالية عن عبد الحميد السندى: " كان مشهورا بين أصحاب سحنون، كان رجلا مستقيما، توفي فى القيروان سنة مائتين وثلاث وخمسين للهجرة ".

وربما كانت التراجم الأطول قليلا تعطى تقديرا موجزا لموضوعها " فقد كتب عبد الرحمن بن محمد بن الأنبارى (ت٥٧٧ هـ / ١١٨١ م) فى كتابه " نزهة الألباء فى طبقات الأدباء"، ما يلى يخص أبا الهيثم الرازى:

" أبو الهيثم الرازى تعلم العربية، حديثه جذاب وشخص ذو فطنة كبيرة" . وقال أبو المفضل المتنبي: "كنت دائما فى صحبة أبى الهيثم، ووجدته شخصا بارزا ، ذا ذاكرة قوية، ومعرفة صحيحة بالآداب، وعالما يتقي الله، مواظبا على الصلوات وممارسًا جيدًا لدينه؛ ولم يكن وضيعا فى تعليمه ومعرفته بالأدب " وقد توفى سنة ست وعشرين ومائتين من الهجرة فى خلافة المعتصم بالله".

وعلى النقيض من هذه التراجم هناك تراجم أخرى ذات طول معتبر. ذلك أن ياقوت فى كتابه "إرشاد الأريب" يكرس خمسا وعشرين صفحة لعمرو بن بحر الجاحظ، وما يزيد على خمسين صفحة لأبى العلاء المعرى (طبعة مارجليوث).

وعلى الرغم من مثل هذه التراجم المطولة فإن كتب التراجم العربية، عامة، مثال على الكتابة عن صفات الأشخاص، أكثر من التراجم بالمعنى الدقيق للكلمة. فالترجمة تسعى إلى فهم الفرد وخصائص شخصيته التى تجعله متفردا؛ أما الكتابة عن صفات الأشخاص فتسعى إلى تسجيل مجموعة من الأشخاص يشتركون فى صفات بعينها، وينظر إلى هؤلاء الأفراد من خلال الصفات المشتركة للمجموعة. وتمزج كتب التراجم العربية فى مداها العام بين السمات المختلفة التى تتسم بها الكتب الحديثة عن الأفراد المشهورين. وأهم الموضوعات التى ترد كثيرا فى ثنايا كتب التراجم: تاريخ وفاة الشخص، ونسبه، وتعليمه وأسفاره، ووصف سجاياه الفكرية والأخلاقية، والحكايات المثيرة التى سجلت عنه. وفضلا عن هذا غالبا ما يجد المرء ملاحظات لغوية عن شكل اسم صاحب الترجمة، ووصفا مختصرا عن مظهره الجسدي، وقائمة بكتبه إذا كان من المؤلفين.

وأول منهج فى ترتيب التراجم كان الترتيب حسب الطبقات [1]. وقد تطورت كلمة طبقة من معناها الأصلي لتصير مصطلحا بمعنى الجيل يصف مجموعة من الأشخاص الذين لعبوا دورا مهما فى التاريخ من وجهة نظر دينية،أو علمية، أو عسكرية، أو فنية أو غيرها. ولم يكن هناك اتفاق بين كتّاب التراجم على طول الفترة الزمنية للجيل بالضبط، ومن ثم لم يكن هناك اتفاق بين كتاب التراجم على تحديد الأشخاص الذين ينتمون إلى طبقة معينة: ذلك أن ابن سعد، على سبيل المثال، يقسم الصحابة والتابعين فى خمس طبقات، بينما يقسمهم الحاكم النيسابورى

---

(1) Hafsi ,"Le genre" , "Tabaqat" , 229 f.

(ت ٤٠٥ هـ / ١٠١٤ م) في اثنتى عشرة طبقة[١]. وعلى أية حال، نتج عن ترتيب الطبقات تتابع زمني فضفاض في عرض المادة. ومع الكم المتزايد من التراجم المسجلة حل محل ترتيب الطبقات ترتيب أبجدى، إلى حد ما، على الرغم من أن ذلك الترتيب لم يتفوق أبدا على الترتيب السابق.

وإذا نظرنا إلى مبادئ الاختيار التى كان يتم على أساسها جمع كتب التراجم العربية، فربما نميز ثلاث مجموعات أساسية: كتب التراجم المكرّسة لأشخاص مميزين فى مجال بعينه، مثل المحدثين، أو الحكام، أو القضاة، أو الشعراء، أو الفلاسفة، أو الأطباء؛ وكتب مكرسة لأشخاص بارزين يقيمون فى مدينة معينة أو بلد بعينه؛ وكتب تراجم عامة لا تحصر نفسها فى مكان معين أو فى مهنة محددة، ولكنها تأخذ الناس البارزين من مختلف مشارب الحياة. وفيما بعد تطورت المجموعة الأخيرة بحيث صارت كتب تراجم مئوية، تتناول مختلف طبقات الناس الذين عاشوا فى قرن محدد من القرون الهجرية.

وربما كانت بعض كتب التراجم تدخل ضمن أكثر من مجموعة من المجموعات المذكورة فى السطور السابقة، مثل كتاب " طبقات فقهاء جبال اليمن" الذى كتبه عمر بن على الجعدى (٣٨٦هـ / ١١٩٠ م) على حين أنه يمكن أن يحدد مدى كتاب تراجم محصور فى نطاق مجموعة خاصة من الأشخاص، مثل كتاب " المحمدون من الشعراء وأشعارهم" الذى كتبه علي بن يوسف القفطى.

وربما يكون التصنيف الوارد فى السطور السابقة التصنيف الأنسب، ولكن لم يتبعه كل مؤرخى الأدب: إذ إن عبد الرحمن عطبة، مثلا، فى كتابه الذى استعرض فيه المؤلفات الكلاسيكية فى الأدب العربى " مع المكتبة العربية" يقسم كتب التراجم إلى:التراجم المرتبة أبجديا، والتراجم الأفقية (أي المرتبة حسب القرون أو الطبقات) والتراجم المحلية.

وتدخل كتب التراجم المكرسة لموضوعات خاصة ضمن عدة فئات فضفاضة: التراجم التى تهتم بأشخاص تلقوا رسالة الإسلام وحفظوها وفسروها (مثل صحابة النبي - عليه الصلاة والسلام- والمحدثين، وقراء القرآن والمفسرين)؛ كتب التراجم التى تمثل تراث الصوفية فى العالم

(١) نفسه عن مثل للاستخدام المستمر لهذا المصطلح بهذا المعنى، انظر حسين مؤنس، معالم تاريخ المغرب، القاهرة ١٩٨٠، ٢١٦؛ حيث يشير إلى اثنين من المستشرقين الإسبان هما كوديرا وريبيرا ومن هم فى طبقتهما.

الإسلامي[١]، وأتباع المذاهب غير السنية: الفقهاء والقضاة؛ الحكام المسلمين، الشخصيات الأدبية (من الشعراء وعلماء اللغة)؛ العلماء والأطباء والفلاسفة.

ويدخل ضمن الفئة الأولى " كتاب الطبقات الكبير" لمحمد بن سعد(ت ٢٩٠ هـ/ ٨٤٥ م) الذى ذكر بالفعل فى هذه الدراسة [٢] من حيث أهميته فى تطور دراسة الحديث؛ ونتناوله هنا من حيث إنه كان أول كتاب تراجم عربي واسع النطاق (كان أول كتاب تراجم عربي " كتاب طبقات المحدثين" من تأليف المعافى بن عمران الموصلى الذى توفى فى سنة ١٨٤ هـ / ٨٠٠م، ولكن ليست هناك نسخة باقية معروفة منه). ويضم كتاب ابن سعد ٤٢٥٠ ترجمة، منها ستمائة للنساء.وكان الغرض من كل هذه التراجم تقديم معلومات عن الناس المهمين فى رواية الحديث، والذين أسهموا فى تطور العالم الإسلامى فى أثناء القرنين الأولين بعد الهجرة. والمساحة المخصصة لكل شخص متناسبة إلى حد ما مع أهميته فى هذا الشأن. وهكذا فإن ما يزيد على ثمانين صفحة مكرسة للخليفة عمر بن الخطاب، وثمانى صفحات للسيدة فاطمة بنت النبى - عليه الصلاة والسلام - وثمانى كلمات لشخص غامض اسمه محمد بن أفلح.

معظم الخصائص الأساسية فى كتب التراجم العربية، كما استمرت منذ القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادي حتى القرن الرابع عشر الهجرى / القرن العشرين الميلادى، موجودة بالفعل فى كتاب ابن سعد. ومن بين هذه الخصائص قد نلاحظ، بصفة خاصة، الاهتمام بنسب كل فرد مع التركيز على الحوادث الخارجية، بدلا من التطور الفكري فى حياة أحد الأشخاص. وهكذا فإن ثلثي الترجمة القصيرة التى كتبها ابن سعد عن ثعلبة بن حاطب مكرسة للحديث عن نسبه، وعن ذريته:

" كان ثعلبة بن حاطب بن عبيد بن أمية بن زيد، وأمه أمامه بنت بن صامت بن خالد بن عطية ابن حوط بن حبيب بن عمرو بن عوف. وكان أبناء ثعلبة عبيد الله، وعبد الله، وعمير (وكانت أسهم من بنى واقف)؛ ورفاعة، وعبد الرحمن، وعياض، وعمية (وأمهم لبيدة بنت عقبة بن بشير من غطفان). واليوم ثعلبة بن حاطب له ذرية فى المدينة وبغداد. ورسول الله - صلى الله عليه وسلم - آخى بين ثعلبة بن حاطب ومعتب بن الحمراء من خزاعة حليف بنى مخزوم. وحضر ثعلبة ابن حاطب غزوتى بدر وأحد".

---

(١) عن تراجم الصوفية، انظر ما سبق، الفصل الخامس.

(2) CHALUP ,278.

وفى ترجمته عن ريطة بنت الحارث، يقدم ابن سعد فى سطور قليلة الحوادث الخارجية فى حياتها من التحول الديني، والنفي والمعاناة:

" كانت ريطة بنت الحارث بن جبيلة بن عامر بن كعب بن سعد بن تيم، وأمها زينب بنت عبد الله بن ساعدة ابن مشنوع بن عبد بن حبتر من خزاعة، وكانت أخت صبيحة بنت الحارث، وكانت من أوائل من اعتنقوا الإسلام فى مكة. وكانت ضمن الموجة الثانية من المهاجرين إلى الحبشة، مع زوجها الحارث بن خالد بن صقر بن عامر بن كعب بن سعد بن تيم. وهناك حملت منه فى موسى، وعائشة وزينب، ومات موسى فى الحبشة وماتت ريطة بنت الحارث فى رحلة العودة إلى الحجاز ".

وقد شهد العصر العباسي تجميع عدد كبير من كتب التراجم. وسوف نعرض لبعض أهم هذه الكتب. وضع أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى (ت ٢٥٦ هـ / ٨٧٠ م) صاحب كتاب "الجامع الصحيح" كتاب تراجم بعنوان " كتاب الرجال الكبير" يضم تراجم جميع أولئك الأشخاص الذين يعرفهم المؤلف والذين كانت أسماؤهم تظهر فى سلاسل الإسناد فى الأحاديث النبوية [١]. وفى القرن التالى ظهر كتاب مهم آخر عن نقد الحديث عنوانه "كتاب الجرح والتعديل" كتبه أبو محمد عبد الرحمن بن أبى حاتم الرازى (ت٣٢٧ هـ / ٩٣٨ م).

وقد امتدت كتب التراجم لتشمل طبقات أخرى من الناس المرموقين، مثلما هو الحال فى كتب مثل " كتاب ولاة مصر وقضاتها" لمحمد بن يوسف الكندى (ت ٣٥٠ هـ / ٩٦١م م) و" قضاة قرطبة" الذى كتبه محمد بن الحارث بن الخشنى (ت٣٧١ هـ / ٩٨١ م) [٢].

ومن بين كتب التراجم عن الفقهاء كتاب " طبقات الفقهاء الشافعية" لمحمد بن أحمد العبادى (ت ٤٥٨ هـ / ١٠٦٦ م) وكتاب " طبقات الحنابلة" من تأليف أبى الحسين محمد بن أبى يعلى الفراء (ت ٥٢٦ هـ / ١١٣٣م) وكتاب " تاريخ المدارك" لليحصبى.

وتتضمن كتب تراجم الشخصيات الأدبية " يتيمة الدهر فى محاسن العصر فى شعراء أهل العصر" لعبد الملك بن محمد الثعالبى، وهى مجموعة تراجم للشعراء، وكتاب التراجم الذى وضعه ابن الأنبارى بعنوان " نزهة الألباء" (انظر ما سبق). وكتاب " إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب" لياقوت بن عبد الله الحموى (ت ٦٠٦هـ م ١٢٢٩ م).

---

(١) نفسه.

(٢) عن تراجم الوزرا، والموظفين المدنيين، انظر ما يلى، الفصل العاشر.

وكان أول كتاب تراجم يتناول الأطباء والفلاسفة كتاب " طبقات الأطباء والحكماء" من تأليف أبي داود سليمان بن حسن بن جلجل من قرطبة (ت ٣٩٩ هـ / ١٠٠٩ م)؛ وقد جاء بعد هذا الكتاب بفترة طويلة كتابان مهمان في المجال نفسه في القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي،هما: كتاب " إخبار العلماء بأخبار الحكماء" لجمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي (ت ٦٤٦ هـ م ١٢٤٨ م) وكتاب "عيون الأنباء في طبقات الأطباء" لموفق الدين أبو العباس أحمد بن أبي أصيبعة (ت ٦٦٨ هـ / ١٢٧٠ م). وكان ابن أبي أصيبعة طبيبا ممارسا درس في دمشق، واعتمد في كتابته لـ " عيون الأنباء" على كتابين سابقين مثل ابن جلجل والقفطي، وكذلك على المعلومات التي جمعها من معارفه الشخصيين. ويحوى كتاب " عيون الأنباء" حوالي أربعمائة ترجمة مرتبة في خمسة عشر فصلا. وهو حافل بالمعلومات التي تتعلق بتعليم الطب وممارسته ومختلف المناصب التي نعم بها رجال الطب.

كذلك كرست كتب التراجم لمجموعات استثنائية غير الفئات الى سبق ذكرها: وثمة مثال لم ينشر حتى اليوم، كتاب " طبقات المعبرين" الذى كتبه الحسن بن الحسين الخلال (ت ٥٣٢ هـ/ ١١٣٧ م)،الذى حاول مؤلفه أن يجمع تراجم ستمائة من المشتغلين بتفسير الأحلام الذى قال عنه ابن خلدون إنه أحد علوم الفقه [1].

وقد أتاحت الطبيعة الحضرية للعالم الإسلامى ظهور اهتمام واسع المدى بالتاريخ المحلي، وأدى هذا إلى تجميع كتب التراجم التي تحتوى على معلومات عن فضائل مدن بعينها، مثل الفضائل التى كانت محصورة أساسا فى نطاق علماء الدين، والفقهاء، والشعراء.وقد كتب أحد أوائل الكتب من هذا النمط فى القرن الخامس الهجري/الحادى عشر الميلادي وهوكتاب " تاريخ بغداد" الذى كتبه أبو بكر أحمد بن علي (ت ٤٦٣ هـ / ١٠٧١ م) الذى كان معروفا باسم الخطيب البغدادى. وهذا الكتاب الذى يضم عدة مجلدات يتكون من مقدمة طبوجرافية وثقافية لمدينة بغداد تتبعها تراجم العلماء الذين نشأوا فى رحاب المدينة أو استقروا بها ووفدوا من مناطق أخرى. وكان هذا الكتاب النموذج الذى اقتدت به معظم كتب الفضائل اللاحقة التى وضعت لمدينة بعينها، مثل الكتاب الأكبر لأبى القاسم علي بن الحسن بن عساكر (ت ٥٧١هـ / ١١٧٦ م) والذى يحمل عنوان " تاريخ دمشق".

---

(١) مقدمة ابن خلدون، ترجمة روزنتال، ج ١٠٣،٣.

ومن الأمثلة على هذا النمط من الكتب من المغرب الإسلامى ومن الأندلس كتاب " تاريخ علماء إفريقية وتونس" من تأليف أبى العرب محمد بن أحمد بن تميم (ت ٣٣٣ هـ / ٩٤٥م) وكتاب "الإحاطة فى أخبار غرناطة" الذى كتبه لسان الدين بن الخطيب (ت٧٧٦ هـ / ١٣٧٤م). وفى هذا الكتاب يتبنى لسان الدين ابن الخطيب منهجا إجرانيا يختلف إلى حد ما عن منهج سابقيه، من حيث إنه يستخدم النظام الأبجدى فى تراجمه، وهو يضع الحكام أولا، ثم القادة العسكريين، والأعيان، ثم القضاة وقرّاء القرآن الكريم والعلماء، ثم الكتاب والشعراء، وهلم جرا ليختم بتراجم الصوفية " لكى تكون البداية ملك و تكون الخاتمة مسك " على حد تعبيره[*].

وأول كتاب تراجم عام يضم الناس البارزين فى كل فرع من فروع الحياة ومن كل بلاد بعد عصرى الصحابة والتابعين هو كتاب " وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان" من تأليف شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان (ت ٦٨١ هـ / ١٢٨٢ م). وهو مرتب ترتيبا أبجديا، ويضم ما يزيد على ثمانمائة ترجمة.هذا الكتاب الشهير لقى تقريظا من النقاد الشرقيين والغربيين على السواء. وصف أبو المحاسن يوسف بن تغرى بردى (ت ٨٧٤ هـ / ١٤٦٩ م) فى كتابه " المنهل الصافى" كتاب ابن خلكان بأنه " غاية فى الحسن" [١]. وقد أكد سير وليام جونز هذا الوصف[٢]. ومن بين النقاد المحدثين يشير محمد عبد الغنى حسن إلى " التاريخ الجليل" لابن خلكان [٣]. كما أن رينولد أللين نيكلسون يصفه على النحو التالى: إنه مؤلف فى لغة بسيطة ورشيقة، وهو دقيق للغاية، يحوى كما مدهشا من المعلومات التاريخية والأدبية المتنوعة، وليست مرتبة بشكل جاف ولكنها تحمل أكثر الأساليب إمتاعا بالحكايات والاقتباسات التى توضح كل جانب من حياة المسلمين "[٤]

(*) قارن القرآن الكريم، سورة المطففين آية ٢٥ «ختامه مسك وفى ذلك يتنافس المتنافسون» وقد ورد فى الأصل أنها الآية ٢٦ - المترجم .

(1) Cited by MacGuckin de Slane, introduction to Ibn Khallikan' Swafeyat , I, xi.

(2) Ibid. iv.

(٣) التراجم والسير، ٤٣.

(4) Literary History , 452.

ويقارن نيكلسون بين " وفيات الأعيان" وكتاب بوزويل "The Life of Samuel Jonson"، ولكن ثمة مقارنة أكثر إثارة يمكن أن تعقد بين كتاب ابن خلكان وكتاب Brief Lives لجون أوبرى (ت ١١٠٨ هـ / ١٦٧٩ م). والتشابهات بين الكتابين لافتة للنظر: فكلاهما يبرهنان على الحماسة التى لا تفتر فى جمع المعلومات عن الحقائق الخاصة بالأنساب والتفاصيل الشخصية ورواية الحكايات، وكلاهما لديه القدرة على تلخيص الأمور الجوهرية لشخصية الفرد فى كلمات قليلة - على الرغم من أن ابن خلكان لا يصل أبدا إلى درجة اختصار أوبرى فى ترجمة إبراهام هويلوك، الذى كان واحدا من رواد الدراسات العربية فى كامبريدج، إذ يقول: " إبراهام هويلوك- رجل بسيط".

وثمة تكملة لكتاب ابن خلكان بعنوان " فوات الوفيات"، كتبه محمد بن شاكر الكتبى (ت٧٦٤ هـ / ١٣٦٣ م)، وتم استكمال هذا بدوره فى كتاب "الوافى بالوفيات" الذى كتبه خليل بن أيبك الصفدى. واختتمت السلسلة بكتاب ابن تغرى بردى "المنهل الصافى والمستوفى بعد الوافى".

وقد أدت المادة الوفيرة فى التراجم، بعد العصر العباسي، إلى إنتاج كتب تراجم عامة كرست لتراجم الأشخاص الذين ماتوا فى أثناء قرن محدد، وأول مثال لمثل هذا الكتاب المئوي فى التراجم[1] كتاب "الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة" الذى كتبه أحمد بن على بن حجر العسقلانى (ت ٨٥٢ / ١٤٤٩ م)؛ ويضم هذا الكتاب ما يزيد على خمسة آلاف ترجمة لأشخاص عاشوا فى أثناء القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي.

كتب التراجم بوصفها سجلات لمعلومات حيوية

كتب التراجم العربية أساسية لدراسة الحضارة الإسلامية؛ فهى تمثل فى الحقيقة " أعظم مصدر غير مستهلك من المعلومات عن الشرق الأوسط فى العصور الوسطى "[2] وإمكانية إسهامها فى التاريخ السردى واضحة جلية، ولكن ربما يكون الأهم من ذلك فى القيمة المتراكمة لهذه الآلاف من التراجم التاريخية لإعادة بناء صورة المجتمع الإسلامى فى العصور الوسطى.

---

(1) EI^{2} ," Ibn Hadjar al- Askalani".

(2) Bulliet ," A quantitive approach " 195.

وفى أثناء السنوات الحديثة كانت كتب التراجم قد اجتذبت اهتماما بحثيا مطردا بسبب الضوء الجديد الذى يمكن أن تلقيه على التاريخ السكانى، والاقتصادى والاجتماعى للعالم الإسلامى، باستخدام الحقائق التى توفرها عن عائلة كل فرد وعلاقاتها، ومهنته، ومكان إقامته، وسنه عند الوفاة، وهلم جرا، ولإعادة بناء العائلات، وتعقب تأثيرات الأوبئة، وتذبذب أسعار الغلال، والحراك السكانى (أو نقصه أو عدم حدوثه)، ومتوسط حجم العائلة... إلخ. وفى هذا كله تكون المسألة مسألة استخدام كتب التراجم بغض النظر تماما عن قيمتها الأدبية، على الرغم من أنها كانت سجلات تحوى معلومات حيوية، وبهذه الطريقة يمكن أن توفر المعلومات القيمة عن تطور المجتمع الإسلامى بطريقة لابد أنه كان من المستحيل أن يتنبأ بها مؤلفوها.

وتوضح كتب ريتشارد بولييت، وكارل بيترى، وتشارلز بيلات، من بين كتب أخرى، النتائج القيمة التى يمكن أن نستخلصها من تحليل المعلومات فى كتب كرامات الأولياء. والدراسات من هذا النوع تتقدم بواسطة مشروع Onomasticon Arabicum . وهو المشروع الدولي الذى يتخذ من باريس قاعدة له ومن أهدافه تصنيف وفهرسة كل الأشخاص المعروفين فى العالم الإسلامى فى العصور الوسطى اعتمادا على كتب التراجم والسير[1].

السير الفردية

وتدخل أوائل الكتب العربية المكرسة للسير الفردية فى نمط كتب المناقب، أي إنها كتب فى المديح أو من كتب سير الأولياء، وتسعى إلى أن تعطى الأولوية للجدارة، والفضائل، والأعمال اللافتة للفرد المقصود [2]. وتهتم هذه التراجم بالعلماء والصوفية والحكام وقادة الحرب.

وثمة مثال مبكر على السيرة الفردية غير سيرة النبى - عليه الصلاة والسلام - نجده فى سيرة يمين الدولة محمود الغزنوى (حكم ٣٨٨-٤٢١ هـ / ٩٩٨ - ١٠٣٠ م) والتى تحمل عنوان "الكتاب اليمينى" كتبها أبو النصر محمد العتبى (ت ٤٢٧ هـ/ ١٠٣٦ م). فقد كانت فتوحات محمود الغزنوى محل مقارنة مع فتوحات القادة المشهورين فى زمن الفتوح الإسلامية الأولى، وقد مجد العتبى الذى شهد فتوح محمود الغزنوى" الغازى" الكبير فى كتابه.

---

(1) Fedwa M. Douglas and Genevieve Fourcade ,The Treatment by Computer of Medieval Arabic Biographical Data: an introduction and guide to the Onomasticon Arabicum,Paris ,1976.

(٢) انظر ما سبق، الفصل الخامس.

وكانت السيَر الملكية جزءا مهما من الكتابة التاريخية فى العصر الأيوبي وبداية العصر المملوكى[1]. فقد كان صلاح الدين يوسف الأيوبى (ت ٥٨٩ هـ / ١١٩٣ م) موضوعا لعدد من مثل هذه السيَر، التى كانت مكرسة لوصف حملاته العسكرية وانتصاراته السياسية مع تقديم فضائله المتفردة. ومن بين هؤلاء كان بهاء الدين يوسف بن رافع بن شداد (ت٦٣٢ هـ/ ١٢٣٤م)، قاضى جيش صلاح الدين، الذى كان كتابه الموسوم "النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية" يؤرخ بالتتابع الزمني لحياة صلاح الدين العملية فى أوجها :" فى روايته عن صلاح الدين، التى كتبت بأسلوب بسيط ومباشر، يقدم لنا صلاح الدين على نحو يعجز عنه أي كتاب تاريخ عادي... وربما نسمى بهاء الدين كاتبا غير نقدي، بيد أنه لم يكن عابدًا بطلاً مضللا "[2] وغالبا ما يعبر عن إعجابه بأن يحكى ملاحظة عن أعمال صلاح الدين المعتادة بدلا من المديح غير الحذق، مثلما فى التعليق التالى:

«اعتاد صلاح الدين – رحمه الله – أن يعطى بلا حساب فى أوقات الشدة تماما مثلما كان يفعل فى وقت اليسر، وقد اعتاد المسئولون عن الخزانة أن يحتاطوا بإخفاء جزء من المال عنه بحيث لا يكونون غير مستعدين إذا ما طلبت منها الأموال فجأة، وهم واعون أنه إذا عرف أن هناك مالا فسوف ينفقه »[3].

وعن السلطان المملوكى الظاهر بيبرس (حكم ٦٥٨- ٦٧٦ هـ/ ١٢٦٠-١٢٧٧م) بقيت عدة سير معاصرة أو قريبة من عصره منها ما كتبه محيى الدين بن عبد الظاهر (٦٩٢هـ / ١٢٩٣م)، وشافع بن علي (٧٣٠ هـ / ١٣٣٠ م) وعز الدين بن شداد (ت٦٨٤ هـ / ١٢٨٥م[4]. وترتيب عز الدين للسيرة التى كتبها " الروض الزاهر فى سيرة الملك الظاهر" يشبه كتاب Agesilaus لاكسينيفون، من حيث إن الحوادث الخارجية من حياة البطل توصف أولا، على حين توصف فضائله وسجاياه المثالية فى قسم منفصل فى نهاية الكتاب. وفى كتاب عز الدين بن شداد يتم تقديم كل جزء من القسم الأخير بفقرة من النثر المسجوع، وهو شكل غالبا ما كان من سمات السير التى تمتدح صاحب السيرة.

(1) Cf. Holt ," Three biographies ".

(2) H. A. R. Gibb , The Life of Saladin , Oxford ,1973, 2.

(٣) ابن شداد ، سيرة صلاح الدين ، القاهرة ١٩٦٢ ، ١٧؛ وعن سيرة أخرى لصلاح الدين انظر ما يلى، الفصل الثانى عشر.

(٤) عن عز الدين بن شداد ، انظر ما يلى الفصل الثانى عشر.

خصائص السير العربية

" أية سيرة ترتبط ارتباطا وثيقا بالأولويات والفروض السائدة فى العصر الذى أنتجها » [1]، كانت الأولويات فى الثقافة الإسلامية مرتبطة بعلم الكلام، وفقهية وأدبية، على حين كان من بين فروضها الرئيسية أن تاريخ المجتمع الإسلامى " فى الأساس سير الأفراد من الرجال والنساء الذين أسهموا فى بناء ثقافته الخاصة ونشرها... وأن إسهاماتهم المباشرة جديرة بالتسجيل من أجل الأجيال القادمة"[2].

وقد تحمل مؤلفو كتب التراجم الكثير من العناء لكي يحققوا الدقة فى المعلومات التى يسجلونها. فالمشكلات المرتبطة بتعريف الناس فى الماضى والناجمة عن مختلف الأسماء المكتوبة فى مخطوط يخلو من علامات التشكيل، أو من خلال الأشخاص المختلفين الذين يحملون الأسماء نفسها، قد كرست لها كتب بأكملها، مثل " كتاب المشتبه فى أسماء الرجال" الذى كتبه محمد بن أحمد الذهبى (ت ٧٤٨ هـ / ١٣٤٨ م) مؤلف كتاب التراجم المعنون " تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام". وغالبا ما كان كتاب التراجم يطولون كثيرا لكي يفرقوا بين درجات اليقين، وما قرب من اليقين والشك. ومثال على هذا يذكر محمد عبد الغنى حسن منهج ياقوت الحموى فى كتابه "إرشاد الأريب" فيقول: إنه لا يقرر شيئا بشكل إيجابي عندما لا يكون واثقا: وفى مثل هذه الحالات يستخدم عبارات من قبيل "أظن"، "أحسب" وتعبيرات مماثلة تشير إلى مجرد الشك. أما إذا كان واثقا من مسألة ما فيقول: "إن ما أعلمه هو"، " إن ما علمته هو" وعبارات مشابهة تشير إلى اليقين [3]

وهنا قد يلاحظ المرء التناقض بين الدقة المتحققة فى تراجم المسلمين ودرجة معينة من الغموض

---

(1) A. Shelston ,Biography ,London,1977 , 15.

(2) H.A.R. Gibb " Islamic Biographical Literature ", in B. Lewis and P.M. Holt (eds.), Historians of the Middle East , London ,1962 ,54.

(٣) التراجم والسير، ٨٤: وعندما يكون الأمر متعلقا بدقة الأعداد توضع حاشية تحذيرية
L.I.Conrad " Seven and the Tashi " ,Journal of the Economic and Social History of the Orient, xxxI ,1988 ,42-73.

تتسم بها كثير من تراجم الشخصيات من غير المسلمين (مثلما هو الحال فى كتب تراجم العلماء والأطباء) المنفصلين عن العلماء المسلمين بحواجز اللغة والبعد فى الزمان والمكان. وهذه هى الكيفية التى يبدأ بها القفطى ترجمة فيثاغوروس:

" فيثاغوروس الفيلسوف المشهور المذكور من فلاسفة يونان وحكمائهم كان بعد أبيذقلس الحكيم بزمان وأخذ الحكمة من أصحاب سليمان بن داود النبي بمصر حين دخلوا إليها من بلاد الشام، وقد كان أخذ الهندسة قبلهم عن المصريين ثم رجع إلى بلاد يونان فأدخل عليهم الهندسة ولم يكونوا يعلمونها قبل ذلك وأدخل إليهم علم الطبيعة أيضا وعلم الدين واستخرج بذكائه علم الألحان وتأليف النغم وأوقعها تحت النسب العددية وادعى أنه استفاد ذلك من مشكاة النبوة....".

ويمكن لهذا أن يتعارض مع رواية القفطى عن جرّاح أندلسى شهير:

" عمر بن عبد الرحمن بن أحمد بن على الكرمانى القرطبى الأندلسى أبو الحكم أحد الراسخين فى علم العدد والهندسة، رحل إلى ديار الشرق وانتهى منها إلى حران من بلاد الجزيرة وعني هنالك بطلب الهندسة والطب ثم رجع إلى الأندلس واستوطن مدينة سرقسطة من ثغرها وجلب معه الرسائل المعروفة برسائل إخوان الصفا ولم يعلم أن أحدا أدخلها الأندلس قبله، وله عناية بالطب وتجارب فاضلة فيه وعلم مشهور فى الكي، والقطع والشَق والبط وغير ذلك من أعمال الصناعة الطبية. وتوفى بسرقسطة سنة ثمان وخمسين وأربعمائة وقد بلغ تسعين سنة أو جاوزها بقليل".

وثمة جانب آخر من جوانب الدقة فى كتابة التراجم العربية يتمثل فى الاهتمام الواسع بالأنساب: فالشخص الذى تتمتع عائلته بعلاقات واتصالات معروفة يمكن تعريفه بسهولة أكثر من غيره، ويتم تقدير مكانته الاجتماعية بسهولة أكثر من شخص خلفيته العائلية غير معروفة أو غامضة. وكل كاتب تراجم عربي تقريبا، نسَاب أيضا، على الرغم من أن البعض قد يؤكدون على نسب شخص ما أكثر من الآخرين. فابن سعد، كما لاحظنا فى السطور السابقة، يقدم أحيانا نسب رجل ما من ناحية الأب وجذور أسلافه، مع نسب زوجاته، وكذلك المعلومات التى تتعلق بذريته. وهناك كتاب مثل الأنبارى ربما يولون قدرا أقل من الاهتمام بالسلالة، بيد أن آخرين ربما يذهبون أبعد من هذا بكثير: ففى ترجمته لإسحق بن راهويه(٢٣٨ هـ / ٨٥٣ م) وهو راوية

للحديث اشتهر بسبب قوة ذاكرته، يقدم ابن خلكان واحدا وعشرين جيلا من أجداده؛ وفى حالة أبى أمية شريب بن الحارث الكندى (ت ٨٧ هـ / ٨٥٣ م)، وهو رجل كان قبل الإسلام، يقدم عشرة أجيال من أجداده.

وتحتفظ التراجم بالكثير من المعلومات التاريخية المتنوعة. فمن ترجمة ابن أبى أصيبعة للطبيب أحمد بن إبراهيم بن الجزار، نعلم كم من المال كان يمكن الحصول عليه من ممارسة مهنة الطب فى القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي:إذ يسجل كاتب ترجمة ابن الجزار أنه عندما توفى، وقد جاوز الثمانين من عمره، ترك أربعة وعشرين ألف دينار وخمسة وعشرين قنطارا من الكتب الطبية وغيرها. وفى الترجمة القصيرة لمؤلف المعاجم أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهرى (توفى فيما بين ٣٩٣ / ١٠٠٩ م و٤٠٠ هـ / ١٠٠٩ م) التى كتبها ابن الأنبارى فى كتابه نزهة الألباء" لدينا تسجيل لمحاولة مبكرة للطيران، فقد صعد أبو نصر إلى سطح المسجد العتيق فى نيسابور وربط لوحين على جسده وأعلن أنه سوف يطير. ثم دفع بنفسه فى الهواء، ولكنه هوى إلى الأرض ليلقى حتفه. وزعم كتاب آخرون أن الجوهرى [1] سقط ببساطة من فوق سطح منزله فى حادثة، ولكن المرء يعجب ما إذا كان قد استلهم المحاولات السابقة للطيران، مثل تلك المحاولة التى زعموا أنها حققت نجاحا جزئيا فى القرن الثالث الهجرى / التاسع الميلادي التى ورد ذكرها فى ترجمة عباس بن فرناس (والتى سجلت مرة أخرى بعد ذلك بوقت طويل فى القرن الحادى عشر الهجري / السابع عشر الميلادي على يد أحمد بن محمد المقري فى كتابه "نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب").

وكما لاحظنا بالفعل، كانت إحدى خصائص كتابة التراجم العربية فى العصور الوسطى تأكيدها على الأحداث الخارجية فى حياة الشخص. هذا التركيز على الأسماء، والتواريخ، والتعليم، والكتابات وتقييم الاستقامة وإمكانية الاعتماد عليه فى شهادته كانت تميل إلى تضييق رؤية كاتب الترجمة لموضوعه، والتقليل من احتمالات وصف تطور الشخصية. ومع هذا يجب عدم التهويل من شأن هذا القصور. ذلك أن الخصائص الفاعلة فى أشخاص المترجم لهم غالبا ما كانت تبرز من الحوادث المسجلة التى لعبوا فيها دورا ما، وغالبا ما يمكن استنتاج صور واضحة للشخصيات استنباطا من المعلومات الواردة فى الحكايات التى يقدمها مؤلف التراجم.

---

(1) EI^2 ," al-Djawhari ".

ومنذ زمن أريستوخينوس Aristoxenus، حسبما يشير أرنالدو مومنجليانو Arnaldo Mominliano ، [1] كانت الحكايات تعتبر " التوابل الطبيعية فى الترجمة"، والتراجم العربية اتفقت مع كل من الرأي الإغريقي القديم والرأي الغربي اللاحق فى الاعتقاد بأن الترجمة الجيدة مليئة بالحكايات الجيدة. وقد تستخدم الحكايات بواسطة كاتب الترجمة العربية لكي يبين ضعف شخصية فرد ما أو قوتها. ويكتب ابن خلكان عن ربيعة الرأى ما معناه:

" كان فقيه المدينة الكبير وفى شبابه قابل عددا من صحابة النبي... كان ربيعة كثير الكلام، واعتاد أن يقول: إن من يبقى صامتا يجب أن يوضع بين النائم والأصم. وبينما كان يتكلم يوما فى أحد اجتماعاته العامة، جاءه أعرابي قدم لتوه من الصحراء، ووقف أمامه فترة طويلة يستمع إلى كلماته؛ وقال له ربيعة الذى ظن أن الغريب مأخوذ بالإعجاب بما سمعه، " أيها الأعراب هل يعرف قومكم الفصاحة ؟ وأجاب الآخر " الاختصار مع الدقة " وما الكلام الفارغ ؟ «هو الذى كنت مشغولا به طوال يومك». هذه الإجابة أربكت ربيعة تماما."

وفى" إرشاد الأريب"رد فعل أشد قوة إزاء هجوم لفظي سجله ياقوت فى ترجمته للمؤلف أبو العلاء سعيد بن حسن بن عيسى (توفى بصقلية ٤١٧ هـ/ ١٠٢٦ م).

" هاجر إلى الأندلس وتعرف على المنصور بن أبى عامر الذى أكرمه وعامله بلطف زائد، ولم يلبث أن عينه وزيرا. وألف عددا من الكتب للمنصور، من بينها كتاب أسماه " الفصوص "، على اسم" كتاب النوادر" لأبى على القالى. وقد عانى هذا الكتاب من صدفة غريبة. فعندما أكمله أبو العلاء أعطاه لأحد خدمه لكي يسلمه باليد، ولكن عندما انزلقت قدم الخادم على جسر فوق نهر الوادى الكبير سقط فى الماء ومعه الكتاب. وقد علق ابن العريف الذى كانت له منازعات عديدة مع أبى العلاء على هذا ببيت شعر معناه أن كتاب الفصوص قد غاص فى البحر وبهذا غاص كل شيء ثقيل.

وقد ضحك المنصور والحاضرون عند سماعهم هذا، وهو ما ساء أبا العلاء فنطق فى الحال بسرعة بديهة:

"لقد رجع إلى مصدره؛ فاللؤلؤ لا يوجد إلا فى قاع البحر"

(1) The Development of Greek Biography ,Cambridge , Mass. , 1971,76.

وهناك أمثلة أخرى على سرعة البديهة الفطنة سجلها ابن خلكان عن ابن مهران الأعمش (ت١٤٨ هـ / ٧٦٥ م) الذى كان محدثا من الكوفة وكان سريع الغضب:

" ذهب بعض الطلبة إليه يوما لدراسة الحديث، وقال لهم وهو خارج من بيته: لو لم يكن فى المنزل شخص [يعنى زوجته] أكرهه أكثر منكم، لما خرجت إليكم... وقيل: إن الإمام أبا حنيفة ذهب لرؤيته فى إحدى نوبات مرضه، وإذ جلس بجواره وقتا طويلا، وقال وهو على وشك الرحيل: يبدو لى أن وجودى يضايقك. فأجاب " والله إنك لتضايقنى حتى وأنت فى بيتك... وكتب الخليفة هشام بن عبد الملك إلى الأعمش طالبا منه أن يؤلف كتابا عن فضائل عثمان وجرائم على. وعندما قرأ الأعمش الخطاب، وضعه فى فم شاه، فأكلته، ثم قال لحامل الرسالة أخبره أنى قد رددت عليه هكذا ".

وإحدى المناطق الأقل لفتا للنظر فى كتب التراجم عامة تتمثل فى العلاقة بين الناس والحيوانات، التى تلقى الضوء غالبا على الطبيعة البشرية. وتحوى التراجم العربية الكثير من حكايات الحيوان، ومثل الآداب الأخرى تكشف هذه الحكايات عن جوانب مثيرة فى موقف الإنسان المتناقض إزاء مملكة الحيوان، فحينا يرى فى المخلوقات غير البشرية شيئا يصيده، وحينا يرى فيها رفاقا وأصدقاء. وثمة حادثة لافتة فى حياة عالم النحو أبى الحسن طاهر بن أحمد بن بابشاذ، سجلها ابن خلكان، تبين أنه يمكن لأحد الحيوانات أن يقدم مثالا أخلاقيا للمسلمين:

" كان يوما فوق سطح مسجد القاهرة العتيق مع آخرين يتناولون طعامهم، وجاءتهم هرة فأعطوها قطعة لحم صغيرة. وأخذتها القطة فى فمها وذهبت، ولكنها عادت بسرعة، فقذفوا لها قطعة أخرى. وحملت هذه القطعة أيضا، واستمرت تروح وتجىء عدة مرات كثيرة، وفى كل مرة تنال منهم قطعة من اللحم. وإذ صدمتهم هذه الحالة الفريدة وعرفوا أن هرة واحدة لا تستطيع أن تأكل كل ما أعطوه لها شكوا فى أن شيئا غير عادي يحدث، فتتبعوها. وعندما رأوا مكانا للقفز على حائط فوق السطح ثم ينزل إلى مكان خال مثل غرفة مهجورة. وهناك وجدوا هرة أخرى، ولكنها عمياء، تأكل من الطعام الذى جلبته إليها صاحبتها. وذهلوا كثيرا وقال ابن بابشاذ: بما أن الله سخر لهذا الحيوان العاجز الخدمة والرعاية بواسطة هرة أخرى، ولم تتوقف عن إطعامها، فكيف يمكن أن يترك الله سبحانه وتعالى إنسانا مثلى يهلك من الجوع ؟ وفى الحال قطع كل ما يربطه بالدنيا، وتخلى عن مكانه، ورفض راتبه، وأغلق على نفسه فى غرفة، حيث تابع دراساته وهو واثق تماما من أن الله سوف يرزقه. ثم تولى أصدقاؤه رعايته وأمدوه بما يحتاج حتى وفاته ".

وربما يتأكد حب حيوان بجنازة تقام على الطريقة الإسلامية أقيمت له. فقد أخبرنا أسامة بن منقذ، في ترجمته الصغيرة لـ "اليحشور"، باز أبيه - أن هذا الباز وضع في تابوت وحضر القراء والمكبرون جنازته[1].

أما الحكايات الفقهية والشرعية في التراجم فتدخل في طبقة خاصة بها، لأن التفاعل بين الشخصيات هنا يجب أن يتطور ضمن القيود التي يفرضها الموقف القضائي. وهناك كتب مثل " قضاة قرطبة" لمحمد بن الحارث الخشني غنية بحكاياتها الشرعية، وبها الكثير مما يقال فيما يتعلق بردود الفعل للشخصيات المختلفة التي واجهتها مسئوليات المنصب القضائي. ويستطيع القارئ أن يقارن بين رد فعل القضاة من أمثال مصعب بن عمران، الذي تحدى غضب عبد الرحمن بن معاوية في الإصرار على رفضه قبول منصب قاضي قرطبة، والسلوك الهادئ لقضاة مثل عمرو بن عبد الله بن ليث القبعة.فقد ظهر أمام هذا الأخير خصمان في قضية، أحدهما لوح بأن معه وثيقة ثم مضى ليغطي على شخصه:

" قال له عمرو " أبرز الوثيقة " ورفض الرجل. وأصرَّ عمرو بحدة على أنه يجب أن يبرزها. وفي النهاية أخرجها الرجل من كمه غاضبا ورمى بها إلى القاضي، بحيث ضربته في وجهه. وشحب وجه عمرو بحيث غاض لونه. وظن الجميع أنه سوف يصدر أمرا يخص الرجل، ولكن سيطرته على نفسه فرضت نفسها وأحجم عن فعل هذا. وفحص الوثيقة ثم قال للخصم: ليس من المفضل أن تفعل شيئا مثل هذا ".[2]

السير الذاتية العربية في العصور الوسطى

على الرغم من أن هناك عددا معقولا من السيَر الذاتية في العصور الوسطى باللغة العربية، ولكنها عندما تقاس بمجالات أخرى في الأدب العربي يبدو هذا الرقم صغيرا. ويمكن التحقق من وجود قدر معين من التأثير الإغريقي والفارسي في بدايات السير الذاتية العربية [3]. ذلك أن هناك كتابين للسيرة لجالينوس (١٣٠- ٢٠٠م أو ٢٠١م) كما وضع قائمة بمؤلفاته كتبت باليونانية ولكنها معروفة باللاتينية مثل:

---

(١) أسامة بن منقذ، كتاب الاعتبار، نشره فيليب حتي، بيروت،١٩٦٤، ٢٣٢.

(٢) قضاة قرطبة، بيروت، ١٩٨٢، ١٥٠ - ١٥١.

(3) Rosenthal ," Arabische Autobiography " ,5-8 ,10 -11.

De Eugenianum ad suorum librorum ordine وكتاب ، De libris propriis يحويان الكثير من المادة الخاصة بالسيرة الذاتية، وكان هذان الكتابان معروفين جيدا لحنين بن إسحق[1] (المترجم المعروف فى عصر الترجمة) الذى جمع هو نفسه قائمة بكتبه المترجمة. وقد فعل هذا استجابة لطلب معلومات تفصيلية عن كتبه، ومثل جالينوس ضمن هذه القائمة معلومات عن نفسه.

ومن المؤكد أن العالم أبو على الحسن بن الهيثم (ت ٤٣٠ هـ / ١٠٣٩ م) كان متأثرا بجالينوس، كما يوضح فى سيرته الذاتية التى أدخلها ابن أبى أصيبعة فى عيون الأنباء. ويلاحظ ابن الهيثم التشابه بين تجربته وتجربة جالينوس، وفى هذا يبدو واضحا أنه يشير إلى كتاب جالينوس De libris propriis. وبالنسبة لابن الهيثم تكمن الحقيقة فى دراسة فلسفة أرسطو؛ فقد كانت الحقيقة هدفا أسمى للبحث العلمي، كما أنه لم يكن يمكن الحصول عليها سوى لقلة من البشر، وهو رأى نجده فى كتاب جالينوس الذى يحمل عنوان De pulsibbus dignoscendis.

وثمة كتاب فارسي مؤلف فى زمن كسرى أنو شروان أيضا كان له بعض التأثير على السير الذاتية العربية. كان هذا الكتاب السجل الشخصي المتشائم الذى أرفقه الطبيب برزوى بترجمته باللغة البهلوية لكتاب البنشتنترا المكتوب باللغة السنسكريتية، والذى ضمّنه ابن المقفع فى ترجمته العربية للكتاب نفسه، فى الحكايات المشهورة باسم كليلة ودمنة [2].

حقا إنه فى التراجم الذاتية العربية، شأنها شأن التراجم العربية، تأتى الحوادث الخارجية فى حياة الشخص فى المقدمة، وهناك اهتمام أقل بالشخصية منه بالظروف الخارجية التى يجد الشخص نفسه فيها وتفاعله معها، وهناك الكثير من التراجم العربية الباقية لا تزيد عن كونها سيرة مهنية إلا قليلا.

وقد حفظت عدة سير ذاتية فى كتب التراجم، ذلك أن جامعى تلك الكتب حصلوا على مثل هذه السجلات الشخصية من مختلف المصادر وأدخلوها فى كتبهم بالشكل الذى وجدوها عليه. وهكذا نجد فى كتاب "عيون الأنباء" لابن أبى أصيبعة سيرا ذاتية لأبى على الحسن بن الهيثم،

---

(1) Ibid , 5.

(2) Ibid.,10 and see also CHAL/ ABL, 50- 52

كما ذكرنا بالفعل، وكذلك السيرة الذاتية لعبد اللطيف البغدادى (ت٦٢٩ هـ / ١٢٣١ م)[1] وابن سينا. وفى كتاب ياقوت الحموى "إرشاد الأريب أيضا عدد من السير الذاتية منها تلك التى كتبها عثمان بن سعيد الدين (ت ٤٤٤ هـ / ١٠٥٣ م) تتضمن ملخصا موجزا عن حياته وسيرته المهنية، والسيرة الذاتية الأطول التى كتبها فقيه اللغة أحمد بن على بن مأمون (ت٥٨٦هـ/ ١١٩٠م)، الذى كان من نسل الخليفة المأمون، وإذ لم يقنع أحمد بكونه من نسل المأمون تتبع نسبه حتى آدم. ويقرر ياقوت أنه حصل هذه السيرة الذاتية من ابن صاحب السيرة. وهى تسجل الخطوط الرئيسية للسيرة المهنية لأحمد بن علي، متضمنة إحدى الحوادث المشينة تتلخص فى أن أحمد، فى سبيل مطالبته بمنصب القاضى فى دجيل، كتب خطابا يؤكد فيه مؤهلاته ويدين ابن أخيه الذى كان يطالب بالمنصب نفسه بأنه أبله وغير ناضج.

ومن حين لآخر كان المؤلفون يضعون سيرهم الذاتية فى أحد كتبهم، إما مقدمة أو يدخلونها فى صلب الكتاب. وهكذا ضمن ظاهر الدين أبو الحسن على بن القاسم زيد بن فندق البيهقى (ت٥٦٥ هـ /١١٦٩م) سيرته الذاتية فى كتابه "مشارب التجارب". وأدخل ياقوت هذه السيرة فيما بعد فى كتابه "إرشاد الأريب"، وتبدأ بنسب البيهقى، وبعدها يستمر البيهقى ليقول:

"ولدت فى يوم السبت السابع والعشرين من شعبان لسنة تسع وتسعين وأربعمائة، فى مدينة بيهق، وهى بلدة بناها ساسان بن ساسان بن بابك بن ساسان. وأرسلنى أبى إلى الكتاب. ثم سافرت إلى شاشتمذ، إحدى مدن الإقليم حيث كانت لأبى ضياع هناك.وحفظت وأنا صبي عن ظهر قلب " كتاب الهادى للأشادى" [ثم يورد قائمة بالكتب التى تذكرها] وفى أثناء سنة أربع عشرة وخمسمائة جئت إلى مدرسة أبى جعفر المقرى إمام المسجد العتيق فى نيسابور...

وبعد عدة سنوات أزعجته ثغرات فى معرفته بالفلسفة، وحلم بأن يأخذ نفسه إلى قطب الدين محمد المروزي النصيري. وهذا ما فعله، ودرس على هذا الشيخ على مدى عامين "وأنفقت ما معى من الدينار والدرهم وبهذا الدواء عالجت جراح الشوق".

---

(١) انظر ما يلى الفصل الثانى عشر، حيث ورد ذكر كتابه السير الذاتية بواسطة الملك الناصر داود وسعيد الدين الجوينى.

وضع الشاعر والفقيه اليمني عمارة بن أبي الحسن الحكمي (ت٥٦٩ هـ/١١٧٥م) سيرته الذاتية في بداية كتابه " النكت العصرية في أخبار الوزراء المصرية"، مبررا ذلك بأنه "ربما سيقول البعض ممن يقع هذا الكتاب بأيديهم: لقد حكيت عن الآخرين، ولكن من أنت؟ وإلى أي عش ستعود لتستريح؟ ويحكي عن أسلافه، ودراساته الأولى في زبيد، وبراعته في اغتنام الفرص التجارية ليكون رجلا ثريا، ثم دخوله في سلك الوظائف الدبلوماسية عندما أرسل سفيرا إلى الخليفة الفائز حاكم مصر الفاطمي. "(١)

وأدخل شهاب الدين أبو القاسم عبد الرحمن أبو شامة (ت ٦٦٥ هـ / ١٢٦٨ م) سيرة ذاتية في كتابه " كتاب ذيل الروضتين" في السنة التي ولد فيها؛ هذه السيرة الذاتية أول مثال في اللغة العربية على سيرة ذاتية كتبت بضمير الغائب (٢) .

وقد وضع السموأل بن يحيى المغربي (ت٥٧٠ هـ / ١١٧٤ م)، وهو يهودي اعتنق الإسلام سيرته الذاتية في كتابه الهجائي ضد اليهودية "إفحام اليهود".

وأضاف لسان الدين بن الخطيب سيرته الذاتية إلى كتابه "الإحاطة في تاريخ غرناطة"، كما أن ابن خلدون ضمّن سيرته الذاتية في " كتاب الاعتبار". والسير الذاتية العربية المكتوبة في كتب مستقلة تضم عدة سير من نمط سير الاعترافات، التي تسعى لتسجيل نضالات الكاتب الروحية، وعملية التحول وتعميق العقيدة الدينية. وهناك مثال باكر على هذا في رواية الحارث ابن أسد المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ / ٨٥٧ م) عن تجاربه الروحية في كتابه " كتاب الوصايا" أو " نصائح دينية":

"بدأت بإفراغ الانفعال من قلبي، وتدبرت الانقسام في الجماعة... وكنت حريصا ألا أتسرع في الاستنتاج بدون دليل، وهكذا بحثت عن طريق النجاة لروحي. ثم وجدت أن طريق النجاة موجود في التمسك بتقوى الله، وتحقيق ما أمر به... وخدمة الله في سبيل الله وحده واتخاذ رسوله قدوة "(٣) .

---

(1) Rosenthal , " Arabische Autobiography " 28-29.

(2) Ibid., 32.

(3) Cited in Margaret Smith ,An Early Mystic of Baghdad , London , 1977 ,19.

وقام أبو حامد الغزالى بدراسة مدققة لـ "كتاب الوصايا " للمحاسبى وفى سيرته الذاتية بعنوان " المنقذ من الضلال"[١] يستخدم عبارات مشابهة لتلك التى استخدمها المحاسبي فى وصف بعض متاعبه وتجاربه الروحية [٢] .

وثمة مثال على الكتابة التعليمية الاعتذارية عما بدر من المرء فى حياته نجدها فى الكتاب القصير " كتاب السيرة الفلسفية" لمحمد بن زكرياء الرازى [٣]. إذ إن بعض الأشخاص الذين لم يسمهم لاموا الرازى لأنه لم يكن يعيش وفق السلوك الفلسفي لأستاذه سقراط. وعلق على هذا:

" نحن أنفسنا بعيدون عن الوصول إليه بمسافة بعيدة... ونعترف طواعية بفشلنا التام فى ممارسة الحياة الكاملة، وفى كبت العاطفة، وأن نكون فى حب وشغف إلى المعرفة... وإذا ما اعترفنا بأننا أدنى منه فإننا لا نحط من قدر أنفسنا بذلك؛ لأن تلك هى الحقيقة الواضحة، ومن الأنبل والأشرف دائما أن نعترف بالحقيقة [٤] وكان حتما أن يكون فى أدب الرحلة عنصر ترجمة ذاتية قوى، وينطبق هذا على كتب الرحالة المشهورين فى العصور الوسطى مثل "رحلة ابن جبير"التى كتبها محمد بن جبير الكنانى (ت ٦١٤ هـ / ١٢١٧ م)، و" تحفة النظار فى غرائب الأمصار وعجائب الأسفار" لمحمد بن عبد الله بن بطوطة [٥].

والسيرة الذاتية التى تسترعى الانتباه أكثر من غيرها عموما فى الأدب العربي فى العصور الوسطى يضمها " كتاب الاعتبار" لأبى المظفر أسامة بن مرشد بن منقذ (ت ٥٨٤ هـ / ١١٨٨م). وكانت حياة أسامة مركزة فى قلعة شيزر المتوارثة عن أجداده على نهر العاصى، التى كان مضطرا للدفاع عنها ضد كل من الحشاشين والصليبيين، وقد كتب سيرته الذاتية قرب نهاية حياته الطويلة التى شارفت على التسعين عاما. وكان قصد الكاتب من هذا الكتاب أن يقدم

---

(١) انظر ما يلى، الفصل الخامس والعشرين.

(2) Smith , Early Mystic of Baghdad , 70.

(٣) انظر أيضا ما يلى، الفصل الحادى والعشرين.

(4) Al-Sirah al-falsafiyyah , trans. A.J. arberry , Asiatic Review,XLV ,1949, 704.

(٥) انظر ما يلى، الفصل السابع عشر.

سلسلة من الأمثلة للاعتبار، حسبما يشير العنوان، وهو يكرر مرة بعد أخرى أنه مهما كانت تقلبات الحياة التى يمر بها الإنسان، وأيا كانت الخطط التى يضعها، ومهما كان ارتفاع أمله أو عمق هوة يأسه، فإن هذا كله مقدّر ومكتوب سلفا. هذه الرسالة تقدم خيطا يربط بين أجزاء كتاب فضفاض فى تنظيمه، وفيه تختلط الذكريات بالتأملات والحكايات التى حكاها الآخرون. لقد كان الشاغل الرئيسي لأسامة طوال حياته الحرب المتقطعة ورحلات الصيد المتوالية - وفى هذا ربما لم يكن يختلف كثيرا عن النبلاء الأوربيين فى الفترة نفسها - وكثيرا ما تكون صفحاته ملطخة بالدماء المراقة - الحيوانات، والطيور، والفرنج، ومن والاهم، كلهم كان يجب صيدهم وذبحهم.

بيد أنه كان هناك على أى حال جانب أكثر جاذبية بالنسبة لأسامة بن منقذ، الذى كان مولعا بالشعر ويجد المتعة فى الأدب، وهو يحكى كيف أن أسرته فى أثناء رحلة من مصر إلى الشام تعرضوا للسرقة من قطاع الطرق الذين نهبوا أموالهم وأشياء ثمينة من مكتبة أسامة الذى يتذكر:

"... فهون علي سلامة أولادى وأولاد أخى. وحرمنا ذهاب ما ذهب من المال، إلا ما ذهب لى من الكتب، فإنها كانت أربعة آلاف مجلد من الكتب الفاخرة. فإن ذهابها حزازة فى قلبى ما عشت "[1] .

كان أسامة يكن لأبيه، مجد الدين أبو سلامة مرشد، إعجابا شديدا، وقد تبرأ من إمارة شيزر لصالح أخ يصغره سنا، وفى غمرة الإشارات إلى الحوادث يرسم أسامة ترجمة تذكارية لشخصية أبيه غير العادية. وقد قضى مجد الدين أيامه فى قتل الحيوانات ورحلات الصيد التى لا تحصى، أو فى الصيام، وفى الأمسيات التى يحول فيها الظلام بينه وبين الصيد، كان ينسخ القرآن الكريم، الذى نسخ منه ستا وأربعين نسخة كاملة. بيد أن الصبر الذى يتطلبه هذا العمل الدقيق لم يمتد إلى نواحي أخرى فى حياته. فقد كان رجلا حاد المزاج والطبع لم يكن يتحمل التلكؤ من خدمه. ويصف أسامة كيف أنه فى مرة عندما كان سائس خيوله بطيئا فى إحضار فرس أبيه. ضرب مجد الدين السائس التعس بسيفه الذى كان ما زال فى غمده:

---

(١) كتاب الاعتبار، ٦١.

" قطع السيف الملابس... التى كان يلبسها السانس، ثم قطع عظام مرفقه. وسقطت مقدمة ذراعه كلها. وبعد هذا اعتاد رحمه الله أن يعوله، ويعول أولاده من بعده بسبب هذه الضربة"[1].

ويسجل أسامة الكثير من الحوادث غير العادية، ليس فقط من تجاربه الخاصة، وإنما أيضا من تجارب معاصريه، ومن بين هذه روايته عن الهروب المدهش لرضوان بن الولخشى من سجن تحت الأرض فى القاهرة، فقد حفر نفقا طوله أربعة عشر ذراعا مسلحا بمسمار حديدي فقط.

ولم تحرز التراجم مكانة بارزة فى التدوين التاريخي الإسلامي بأسره فقط، ولكنها سرعان ما صارت ممتدة بحيث إن أدب التراجم العربى يتفوق على أدب التراجم فى أى ثقافة أخرى فى العصور القديمة والعصور الوسطى. وفضلا عن هذا كانت هناك توقعات، تكشف عنها الإشارات الواردة فى كتب التراجم على مدى عدة قرون بحدوث تطور مشابه فى كتب السير الغربية.

---

(1) نفسه، ١٤٧.

الفصل الثانى عشر

التاريخ والمؤرخون

كلود كاهن

جامعة السوربون الجديدة، باريس ٣

هناك حضارات ليس لها تاريخ، أو، تولى القليل من الاهتمام بذكرى مآثر أسلافهم مثلما يفعلون هم فى توريث مآثرهم لمن يجيئون بعدهم. ويصدق العكس على تلك الحضارات التى تتابعت، منذ العصور القديمة، واحدة وراء الأخرى، على شواطئ البحر المتوسط وفى غرب آسيا سواء كانت سامية أو غير ذلك. ومن الواضح أن الكتابة، التى ظهرت فى وقت مبكر نسبيا، سهلت تسجيل الأفعال والعادات. وتذكرنا أطلال الآثار القديمة بمرور الزمن وتتابع الشعوب. ويحفل القرآن الكريم بالتلميحات إلى هذا الماضى، وفى إطار الخطة الربانية، يقدم بطريقته الخاصة رؤية تاريخية للعالم. ويحفظ الشعر العربي ويمجد ذاكرة مجموعات اجتماعية صغيرة ومآثرها، كما لوحظ فى أماكن أخرى. وقد أبدى العرب بعد الإسلام إحساسا بالتاريخ، على الرغم من أنهم فى البداية لم يكونوا قد كتبوا بعد كتبا يمكن أن تسمى تاريخية.

وليس هناك، بطبيعة الحال، من يزعم أنه يمكن تقديم قائمة مبوبة كاملة عن التدوين التاريخى، الذى تختلف معرفتنا به وفقا للفترات والأقاليم المختلفة. وفى البداية لا بد من التأكيد على أنه فى اختيار الكتب التى تستحق الذكر – وجديرة بالنشر، تكون المعايير هى نفسها المستخدمة فى الكتب الأدبية الخالصة. وعلى الرغم من أنه فى كل حالة يجب أن نضع فى اعتبارنا القيمة الفكرية أو الفنية للكتاب بطبيعة الحال، وعلى الرغم من أن الأهمية الوثائقية لكتاب أو آخر قد تكون محل اهتمام خاص، فلا مشاحة فى أن الهم الرئيسي لأي كتاب تاريخي يكمن فى الأدلة التى يمكن أن يوفرها لإعادة بناء الماضى. ويعنى هذا الشرط أن الكتاب التافه فى حد ذاته يمكن أن يكون ذا فائدة كبيرة؛ ويجب أن يكون الفخر دائما للكتابات التى تقدم الأدلة المباشرة وليس

للكتب الأحدث عهدا (مع العلم أن هذه الكتب الأخيرة قد تحتوى على أدلة أصلية مفقودة).

وليس من المعروف الأصل الذى اشتقت منه الكلمة العربية «تاريخ»، ولكن الكلمة تستخدم للدلالة على السرديات التاريخية والتراجم معا. وعلى العكس هناك كتب من هاتين الفئتين لم توصف بأنها "تاريخ". وهناك كلمات أخرى سوف تقابلنا منها " أخبار"، وسيرة، وطبقات، تستخدم فى تقديم كتب شبيهة بكتب أخرى تعرف بأنها تاريخ، ولا يبدو أن هذه الكلمة كانت قد ظهرت حتى الفترة التى صار التاريخ فيها علما مؤسسا على نحو صحيح، أي القرن الثالث الهجري. وهناك عدة مخطوطات أسبق زمنا تحمل عناوين تبدأ بكلمة «تاريخ»، بيد أنه يحتمل أن تكون هذه عناوين أضافها النساخون اللاحقون.

من البداية حتى زمن الطبرى

من الصعب وضع تاريخ دقيق لأصول التدوين التاريخي العربي الإسلامي؛ ومن الواضح أنه لا يمكن فصلها عن بدايات الموضوعات الأخرى فى الأدب والثقافة فى القرنين الأولين بعد الإسلام. ففى الفصول السابقة من هذا الكتاب، عرضنا للحديث، والمغازى والسير [1].وعلى الرغم من أن الحديث قد يقدم بين الحين والحين مادة لكتابة التاريخ، فإن الإلهام وراءه يختلف اختلافا بينا بشكل واضح. وهى مسألة أخرى فيما يتعلق بالمغازى والسيرة: فقد أوضح فؤاد سيزكين أن المغازى هى المعادل الإسلامى لـ «أيام العرب»: ففى كل حالة هناك رغبة واضحة لرواية ذكرى فترة مجيدة أو مهمة للأجيال التالية؛ وفى كل منهما يرتبط هذا الاهتمام بالحاجة إلى معرفة أو إعادة بناء العائلة والأنساب القبلية التى صارت منذ ظهور الإسلام ذات ميزة عملية من حيث تأكيد حق الحصول على العطاء أو أية ميزات أخرى. وعلى الرغم من أن المغازى والسير كانت ما زالت مقصورة على حياة النبي عليه الصلاة والسلام وزمانه، فمن السهل أن نرى كيف أنها فى العصر التالى قد أيقظت الرغبة فى سجل مماثل لحوادث ربما كانت لها العواقب نفسها أو لتحسين فهم المشكلات التى كانت تواجه الأمة البازغة آنذاك. وفى هذا الصدد ينبغى أن نذكر بصفة خاصة بعض الكتب الصغرى التى خرجت حديثا إلى دائرة الضوء على أيدى الباحثين المهتمين بإعادة بناء التطورات الأصلية فى الأفكار الإسلامية [2]. وكما هو معلوم جيدا فإن المنازعات الباكرة بين

---

(1) CHALUP , chaps.10-18.

(2) In particular: M. Cook , Early Muslim Dogma , Cambridge ,1981.

المسلمين كانت سياسية ودينية بشكل لا يمكن انفصاله ومن ثم فإن الكتابات الأولى فى الموضوع كثيرا ما كانت تتضمن ملاحظات تاريخية، على سبيل المثال، فى الصراع بين على بن أبى طالب ومعاوية بن أبى سفيان. والحقيقة أنه كان للتدوين التاريخي أن يتطور تدريجيا صوب المزيد من الاستقلال، بيد أنه لا يمكن إنكار أنه على مدى وقت طويل كان ما زال عليه أن يواجه مشاغل مختلفة من هذا النوع.

ومن غير المحتمل، فى البداية، أنه عندما كانت الكتابة باللغة العربية فى مرحلتها الأولية، كانت الأحاديث الشريفة تروى بطريقة أخرى غير الشفاهية، أو عن طريق ملاحظات مكتوبة مختصرة قليلة على أكثر تقدير. ولا بد أن المرحلة الحاسمة فى تطور نوع أدبي حقيقي كانت خلافة عبد الملك بن مروان (حكم من ٦٥-٨٨ هـ / ٦٨٥ - ٧٠٥ م) مثلما كان الأمر فى علم الحديث. وأيا كان الحال، ربما كان الحديث والمغازى فقط وسيلة المعلومات فى تلك المرحلة، وهو ما يعنى أن الروايات المتنوعة التى جمعت من الأشخاص الذين شهدوا الأحداث بأنفسهم أو وسطاء حكوا عما سمعوه من أمثال هؤلاء الشهود. ونظرا لطول الفترة الزمنية التى كان لابد فى أثنائها من المثابرة على أقسام بعينها من التاريخ، وتمايزت هذه الفترة بمنهج المحدثين. وعلى أى حال، ربما يفترض أنه كان على الكاتب أن يتساءل أولا عن أسباب المواءمة والتفضيل، فى المصادر التى تنتمى إلى جماعته السياسية الاجتماعية - السياسية، ويمكن هنا أن تبرز التناقضات فيما بين الروايات المكتوبة فى بيئة المدينة أو بيئة دمشق، مركز الأمويين، أو فى العراق بمدينتي البصرة والكوفة. ففى العراق، كانت هناك جماعات قبلية عديدة بعيدة نسبيا عن السلطة المركزية، وكان لابد للكتاب الذين يرتبطون بجماعة أو أخرى من هذه الجماعات من أن يعيدوا إنتاج صورتهم من الحوادث على الترتيب. وكانت هناك محاولة لكشف ما إذا كان المفسر فى هذه النسخة أو تلك من الأزد، أو تميم... إلخ [1]. ولا ينبغى على أى حال أن نبالغ فى مثل هذه الاحتمالات: فقد كانت القبائل متجاورة وفى بعض الأحيان كانت تختلط ببعضها بعضًا؛ وكان من الصعب ألاَّ يضيف الراوى البدائي، أو حلفاؤه المباشرون شيئا من لدنهم، أو يقحمون أحيانا فى الرواية الخاصة بجماعتهم روايات جماعات أخرى قريبة فى متناولهم.

ويمكن تقسيم ما كتب فى ظل هذه الظروف بصورة أولية إلى طبقتين، ليستا منفصلتين عن

(1) This idea was developed by J. Welhausen in his Prolegomena. 1899.

بعضهما تماما. نحن نتعامل مع كتب صغيرة ذات مدى ما زال محدودا، بعضها يتعلق بروايات خاصة " الأخبار"، والبعض الآخر يتعلق بموضوعات كان يمكن أن ترتبط بالأخبار. وليست هناك محاولة جرت، سوى بشكل استثنائي تماما، لنسج مثل هذه الروايات معًا فى أي نوع من الخلفية التتابعية التاريخية.وإعادة بناء هذه المؤلفات الباكرة الصغيرة، المحدودة بشكل أو بآخر فى نطاق الفترة الأموية، وبواكير العصر العباسي، أمر صعب لأنها كانت قد دخلت فى ثنايا مؤلفات أكبر ومكتوبة بطريقة أفضل. وكانت تلك الكتب الكبيرة هى التى أعيد نسخها؛ وهكذا دخلت أوائل المؤلفات فى طي النسيان لتختفى بالتدريج. ولابد أن الكثير منها قد أنتج فى نسخة وحيدة من أجل استخدام الأمير أو المجموعة التى كانت مقصودة بها، أو على شذرات من البردى. وثمة صعوبة أخرى كان يتسبب فيها المؤلفون الذين لم يكونوا غالبا يضعون عناوين دقيقة لكتبهم الصغيرة، أو يتسبب فيها النساخون الذين يبدلونها أو يستخدمون العنوان نفسه دونما تفرقة لمؤلف كامل أو لفصل وحيد منه. وعلى أى حال، هنا مرة أخرى تقع مسئولية ثغرات بعينها فى معرفتنا على الإهمال الحديث إلى حد ما. فعند نهاية العصور الوسطى فى مصر كان لابد للموقف العقلي الذى تطور لصالح أصالة البحث بالرجوع إلى المصادر الأصلية أن يكشف، خاصة فى حالة ابن حجر العسقلانى، مؤلف كتاب " الإصابة فى تمييز الصحابة "، أنه كان ما زال ممكنا استرداد بعض الكتب القديمة، وكان لابد أن يبدو أنه فى الفترات الوسيطة كان على التدوين التاريخى فى الشام أحيانا أن يحول مثل هذه الاحتمالات إلى واقع.

وعلى أى حال فبالنسبة لنا تتمثل أحجار الأساس فى معلوماتنا فى النقول التى نقلها الطبرى أساسا، بيد أنه كان يحدث أحيانا أن ينقلها كتاب آخرون عاشوا فى القرن نفسه، من كتب استمدوا منها أدلتهم. ونحن نتعامل بطبيعة الحال مع كتّاب يضعون اقتباسات منسوبة لأصحابها وتتسم بالدقة النصية على نحو أو آخر، بدلا من أولئك الذين يعطون روايات مختصرة بدون نسبتها لأصحابها. والمشكلة الرئيسية التى تواجهنا أن نقرر ما إذا كانت الاقتباسات حقيقية، وكيف تم اختيار الاقتباسات. ويمكن أن نحصل على فكرة ما عن الصلاحية بالمقارنة مع الاقتباسات التى طرحها كتاب آخرون من الكتاب الأصلي نفسه، وهى حالات استثنائية، بالمقارنة مع الفقرة الأصلية نفسها التى نجت من عوادى الزمن بمحض الصدفة[1] .

---

(١) هناك عدة أمثلة فى GAS, pp..30 f .

من خصائص الكتابات التاريخية الباكرة، حتى بدون التعبير عن هذا صراحة، اعتبار التاريخ واحدا من الأشكال الرئيسية التى اكتسبت الأمة كلها من خلاله، وليست الجماعات الإقليمية أو الدينية الصغيرة فقط، وعيها بنفسها ككل. ومن ثم، فإن هناك إصرارا على الالتزام بعدم اعتبار كتابة التاريخ بمثابة نوع أدبي بحد ذاته، منفصلا عن الأنواع الأدبية الأخرى بخط فاصل. وكان هذا موقفا قيض له أن يعدّل فى حالات بعينها بمرور الزمن، بحيث يمكن للمؤرخين أن يحوزوا قدرا من الاستقلال؛ وربما كانت النغمة التى تبدو منفصلة عند الكاتب تخفى هذا إلى حد ما، ولكن يجب عدم تسيانها أبدا. وقد تعززت أيضا، بالنسبة للإسلام والمسيحية على السواء، باتجاه كثير من المدارس إلى ممارسة علوم مختلفة فى الوقت نفسه، حتى مع أن الأجيال التالية لا تتذكرها جميعا على قدم المساواة. وحتى عندما يكون هناك تقسيم للعمل، يكون من الصعب، فى حالة رجل مثل المؤرخ ابن جرير الطبرى، الاعتراف بأن مؤلف «التاريخ» ومؤلف "تفسير القرآن" شخص واحد. وعلاوة على ذلك، فإن مناهج العمل التى تميز ما بين العلوم المختلفة كانت أقل اختلافا مما هى عليه اليوم.

وقد حدث قرب منتصف القرن الثانى الهجري / الثامن الميلادي أن تم إنجاز أول كتب الفقه الكبيرة. وإلى جانب الكتّاب الذين مضوا فى العمل بشكل منهجي بواسطة الأسئلة والإجابات، كان هناك آخرون، لاسيما أولئك الذين كان لهم هدف إداري غير محدد على نحو ما، مثل أبى يوسف صاحب "كتاب الخراج"، ممن أدخلوا فى سردهم بعض الأحاديث التى تتعلق بسلوك هذا الخليفة أو ذاك، أو هذا الوالى أو ذاك، وخاصة، طبعا، سلوك عمر بن الخطّاب (حكم من ١٣-٢٣ هـ / ٦٣٤-٦٤٤ م)، وهو الإدارى الأول للدولة الإسلامية. وهكذا انتشرت فى تلك الفترة أحاديث من هذا النوع على أنها أحاديث نبوية.ومن هذه الأحاديث، أيا كان نصيبها من الصحة، استطاع كتاب آخرون ذوو توجه عقلي مختلف، ولكنهم على ألفة بالأمور الفقهية، أن يجمعوا مجموعات مركزة صغيرة من المعلومات تتعلق بحادثة مفردة أو موضوع واحد. وأول كتابين وصلا إلينا " كتاب الرضا" لوثيمة (الذى ربما كان فارسيا - وعلى أي حال كان تاجر قماش ولد فى فسا) و"وقعة صفين" لنصر بن مزاحم المنقرى. ومن الممكن أن يكون قد تم تناول عدة خلفاء بهذه الطريقة، كما حدث على وجه التحديد مع الخليفة عمر بن عبد العزيز الذى كتب سيرته ابن عبد الحكم بروح موالية للأمويين ومعادية للعباسيين. واختيار هذه الموضوعات نفسها يجعل من تداخل المصالح السياسية - الدينية أمرا ممكنا؛ وليس مما يثير الدهشة أنه فى البيئة الشيعية كان لابد

من أن تكتب الأوصاف عن شخص الحسين ودراما موته [1] وكانت هناك أيضا روايات موجزة عن ثورة المختار بن أبى عبيد الثقفى. وغالبا ما كان الكاتب يلزم نفسه برواية مختلف القصص التى رواها الإخباريون من العصور الباكرة - بيد أن هذا، فى اللحظة الراهنة، مجرد تخمين - أن هذه الكتابات ربما كانت متصلة على نحو ما بالهياج الذى ارتبط بقدوم العباسيين.

وفى الوقت نفسه تقريبا كان أدب الفتوح يصل إلى حد الكمال والتمام. وأهم اسم هنا هو الواقدى، الذى كان قد جمع مجموعة من المغازى التى كانت الفتوح من أفراخها. وليس هناك الكثير مما نعرفه عن هذا الكتاب الثانى للواقدى، الذى لا يوجد سوى فى قطع صغيرة منفصلة عن بعض الفتوح. وتكشف جميع الأدلة عن أن الروايات التى وصلت إلينا عبارة عن إعادة بناء خيالية من تاريخ لاحق، ولكن حقيقة أنها ليست منسوبة لأحد تشير إلى أنه كان يعتبر الحجة الرئيسية فى هذا المجال. ولم يكن الدافع إلى دراسة تاريخ الفتوح الاهتمام بالحكايات الغريبة فقط أو الفخر بالأمة أو إحدى الجماعات فيها كما يتجلى تحت ضوء جديد؛ إنما كان الهدف أيضا إرساء النتائج العملية بدقة، بحيث يمكن أن تستنبط منها الكيفيات الفقهية لبنية الدولة الإسلامية. ومن الواضح أن هذا الجانب كان يتعلق بحقيقة أن كثيرا من الأحاديث الموجودة فى الكتب التاريخية ترد أيضا فى المقالات الفقهية. وهى تحديدا من خصائص كتاب ابن عبد الحكم عن فتوح مصر [2] والمغرب والأندلس. ويصدق الشىء نفسه أيضا على كتب البلاذرى المشهورة عن الفتوح ، التى كتبت فيما بعد بشكل أكثر عمومية، (فتوح البلدان)، وحتى فى النهاية عن بعض مؤسسات معينة تطورت فيما بعد: مثل الفصل الشهير عن أصول العملة الإسلامية، الذى يكاد يكون المعلومات الوحيدة المتاحة عن الموضوع، ولابد أنه كان مستخدما جيلا بعد جيل حتى اليوم الحالى.

وقبل منتصف القرن الثانى الهجري بقليل ظهرت عدة كتب مهمة؛ وكان فى ذلك الوقت تقريبا أن اكتملت السيرة النبوية، كما تم تجميع متفرقات فقهية، وسوف ندرس علاقتها بالتاريخ. وقبل سقوط الأمويين بوقت قصير، كان يوجد الزهرى [3]، وهو محدِث يعمل فى مجال التاريخ، على

---

(1) See the short treatises of al-Madaini , GAS,1,314 ; Abu Mihnaf , GAS ,1 ,308.

(2) See R. Brunschvig ," Ibn Abdelhakam et la conquète de l'Afrique du Nord" ,Annales de l'institut des Etudes Orientales , VI , 1942.

(3) GAS ,1 ,280 -3.

حين كان ابن عوانة و أبو مخنف فى العراق فى ذلك الوقت تقريبا يكتبون عن تولى العباسيين الحكم. وفى الوقت نفسه كان عدد من الكتاب قد بدأوا يشغلون أنفسهم بربط مختلف الروايات فى سرد متصل ومستمر، وبحكم الضرورة يولون اهتماما أكثر قليلا بالتتابع الزمني التاريخي، دعك من إقحام بدايات التاريخ الإسلامى فى التطور العام لتاريخ الجنس البشري. وبصفة خاصة وصفوا سلسلة الأنبياء الذين ورد ذكرهم فى القرآن الكريم وهو ما وصل ذروته فى نهاية المطاف عند محمد بن إسحق، إذا ما حكمنا من الاقتباسات الضئيلة المتاحة، الذى ربما كان يعمل أيضا على هذه الخطوط.

وبالنسبة للتاريخ قبل الإسلام، كانت نقطة البداية بطبيعة الحال موجودة فى القرآن الكريم، بيد أنها لم تقدم المادة لعرض كامل لما كان يعتبر من المعلومات العامة على نحو أو آخر. وكان من الضروري الحصول على المعلومات من الأحاديث وكتابات غير المسلمين ممن اهتموا بالرسالات السماوية السابقة. وكان من غير المحتمل بطبيعة الحال أن يكون أي كاتب عربي - مسلم قد قرأ العهد القديم والعهد الجديد فى أصولهما أو يكون قد عرف التواريخ المسيحية العامة التى تم جمعها فى غضون القرون السابقة على الإسلام؛ فقد كان هناك بعض الأهالى الذين اعتنقوا الإسلام ويستطيعون الترجمة، كما حدث بالفعل فى الكتابات الفلسفية والعلمية. وفى مجال التاريخ، على أى حال، لا يبدو أنه كانت هناك حاجة كبيرة ولا ملحة إلى ترجمته. وبصفة عامة كان على الكتاب أن يرضوا بالروايات المنقولة شفاهيا بواسطة الذين أسلموا عن جنسهم وممن لم يكن لهم بالضرورة اطلاع مباشر على الكتب المقدسة، وعلى أى حال كانوا يميزون بالكاد بينها وبين الكتب الدينية المزيفة التى كانت منتشرة فى الشرق آنذاك. وهكذا حدث أن تشكل أدب كامل من "الإسرائيليات" [1] وقصص الأنبياء [2].

ولم يكن العرب أقل اهتماما بأسلافهم فى فترة الجاهلية، الذين كانوا على اتصال بشعوب أخرى تنحدر من إبراهيم عليه السلام ومن ثم وجد أدب مزدوج، مكرس جزئيا للمعتقدات القديمة وجزئيا للأنساب القبلية، وكان أبرز اسم مرتبط به هو ابن هشام الكلبي.

---

(1) EI², "Israiliyyat ".

(2) EI², " Kisas".

وأخيرا ترجم الفرس، الذين تذكروا أجدادهم وسعوا بطبيعة الحال إلى تبجيلهم فى عيون سادتهم الجدد، كتابهم القديم " الشاهنامة " أو كتاب الملوك. وكان كتابا من المرجح أن الذى بدأ ترجمته ابن المقفع بعد صعود العباسيين إلى سدة الحكم.

ومنذ ذلك الحين جمع الكتاب الذين يكتبون بالعربية التواريخ التى كانت سابقة على الفترة الإسلامية مسبوقة بتاريخ الكتاب المقدس، بالنسبة للبعض، ومسبوقة بالتاريخ الفارسي بالنسبة للبعض الآخر. وكان من الطبيعى المضى فقط خطوة قصيرة أبعد نحو فكرة تقديم هذين التاريخين مرتبطين، بما فى ذلك المهمة الصعبة لتأسيس توافق تتابع زمني فضفاض. ولا يبدو أن هناك حاجة لأن نفترض أنه كان هناك تأثير معروف للكتابات غير العربية، رغم أنها ربما تكون قد أنتجت مناخا من التعاطف. كان أي تقدم نتيجة مباشرة لمطالب العالم العربي - المسلم نفسه.

ومن الطبيعى أن نستنتج مما قيل للتو أن جميع الكتاب الذين كتبوا التاريخ الباكر كانوا من العرب، وبصفة خاصة من الموالى. وبالوصول إلى مشهد عناصر خراسانية عسكرية ومدنية مهمة، لم يلبث أن تعرّب، نتج عنه تحت حكم العباسيين عدد كبير من المؤلفين الإيرانيين منذ القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي فصاعدا. وقد استطاعوا، على أية حال، حفظ عادات بعينها وتطويرها، وهكذا كانت الاتجاهات المتنوعة، التى سوف نناقشها فيما بعد، قادرة على التعايش معا.

وكان عند نقاط الاتصال بين هذه الفترات أن ظهر موضوع أدبى لم يلبث أن اتضح من خلال كتاب من أروع الكتب، وكان مناسبا لجمهور من العامة المستفسرين ليجدوا فيه كل المعلومات الممكنة عن الشخصيات البارزة فى القرنين الهجريين السابقين، سواء لحسم مكانتهم فى التاريخ أو لتقدير قيمتهم فى رواية الحديث. هكذا كانت الحاجة التى أحسها ابن سعد، والذى رتب فى كتابه الشخصيات التى درسها فى طبقات بحسب أجيالهم، ولهذا السبب سمى الطبقات. هذا المجموع الضخم له قيمة لا تقدر بالنسبة لنا، ليس فقط بسبب جدارته الجوهرية، ولكن بسبب كونه غالبا المصدر الوحيد الذى يمدنا بالمعلومات قبل تعديل مثل هذه المعلومات بفعل تغير النظرة فى المؤلفات اللاحقة [1]. وبعد جيلين، تم جمع كتاب آخر، يمكن مقارنته به من بعض الجوانب، على يدي البلاذرى، وهو كاتب سوف نعرض له فى حينه. وعلى النقيض من كتاب الطبقات لابن سعد، يتسم كتاب " أنساب الأشراف" للبلاذرى بانشغاله الأساسي بشخصيات الخلفاء الأمويين وحاشيتهم.

---

(1) انظر ما سبق، الفصل الحادى عشر.

وما نعرفه قليل عن متى وكيف طرأت فكرة جمع تاريخ متتابع زمنيا النور لأول مرة. ومن الممكن أن يكون هذا النمط من التاريخ موجود لدى شعوب أخرى، بيد أنه لابد أنه كانت هناك حاجة إليه أيضا. وعلى كل حال، كانت هناك مشكلة حرجة، إذ كان من الضرورى أن توضع بين الأخبار التى تحمل معلومات وفيرة، فقرات تفسيرية لم تكن المادة اللازمة لها قد توفرت بعد. ومن المحتمل أن الإجراء المتبع آنذاك لا يزال استجواب الشهود الموجودين عندما يكون ذلك متاحا، ولكن الدراسة الوحيدة الأقرب للحوليات اللاحقة الباقية، وخصوصا تاريخ الطبرى، جعلت من الممكن التمييز بين المصادر الشفاهية والمصادر المكتوبة التى استخدمها الكتاب الأوائل. وأقدم مدونة تاريخية محفوظة إلى اليوم هى كتاب خليفة بن خياط، الذى سوف نناقشه، ولكنه كان مسبوقا بعدد من السوابق.

وكان طبيعيا أن يشغل الكتاب الأوائل أنفسهم بالحوادث الباكرة فقط، وسجل خلفاؤهم بدورهم الأحداث التى حدثت بعد ذلك. وعلى أية حال، كانت تلك الأولوية النمطية التى تعطى باستمرار، من حيث الأهمية التاريخية، لحوادث العقود الباكرة فى تاريخ الإسلام. وبسبب كم التراث الذى تم جمعه حول هذه الفترة ، كان لابد أن تشغل مساحة فى الكتب المدونة أكبر من تلك التى شغلتها الفترات اللاحقة. والسبب الرئيسي فى هذا التفضيل يكمن طبعا فى حقيقة أنه فى أثناء تشكيل الأمة الإسلامية وحياتها، كانت هذه الحوادث الباكرة هى التى طرحت المشكلات السياسية – الدينية الأساسية؛ وكان حل هذه المشكلات ما زال عاملا فى تطورها التالى.

ومن الشائع أن نقول إنه فى معظم الحضارات التى تحظى بأدب تاريخي، كان مثل هذا التاريخ يهتم فى أكثر الأحيان بـ "الحرب والملوك " فقط. وهذا حقيقى بالفعل، على الرغم من وجود تحفظات مهمة فى الأدب التاريخي العربي الإسلامي، فقد كانت معظم الكتب مشغولة بشكل يكاد يكون تاما بالحروب الخارجية والانشقاق الداخلى. ومهما كانت الأهمية الخاصة لهذا القول فقد كان لكثير من هذه الانشقاقات فى الحقيقة أثر سياسى – دينى مستمر.

والخلاصة أننا، إذا ما نظرنا فى المسار الكلى للتاريخ كما تم تقديمه لنا فى المؤرخات اللاحقة، مضطرون أن نستنتج أن أحداثا بعينها، حتى من بين أكثرها أهمية، لم تجد من يؤرخ لها. وهذه للغرابة حال الثورة العباسية. ومن المؤكد أنه كانت هناك كتابات هجائية، ولكن يبدو أن أول رواية شاملة كانت بقلم من يسمى ابن النطاح، والذى كتب بعدما يقرب من ثلاثة أرباع القرن من وقوع

الحدث. وكان من المفترض أن هذا الكتاب قد وصلنا فى مخطوط مجهول المؤلف تم اكتشافه ونشره تحت عنوان "أخبار آل عباس" أو " أخبار الدولة العباسية"[1]. وقد يكون الأمر كذلك، ولكن ينبغى التأكيد على أن هذا الكتاب، الذى يجب اعتباره أصليا،يبدو وكأنه وضع على أساس توثيق لا يختلف بشكل رئيسي عن ذلك الذى وصلنا من الكتاب العراقيين، والذى من ثم يبدو وكأنه قد خدم مؤلفا لاحقا مجهولا من خراسان بعد قرنين من الزمان. والكتاب مجهول المؤلف الذى اكتشفه عبد العزيز الدورى ينسب المطالبة العباسية بالخلافة إلى حقيقة أنهم كانوا ورثة حركة محمد بن الحنفية و أبى هاشم – وهى عبارة تبدو حقيقية عن العباسيين الأوائل، ولكن الخليفة العباسي الثالث، المهدى (حكم من ١٥٨ – ١٦٩ هـ / ٧٧٥ – ٧٨٥ م) طعن فيها وأعلن أن اللقب الخاص بالعائلة حق لها.

وكان كاتبو الأخبار، مثل جامعى الحديث – والحقيقة أنهم كانوا هم أنفسهم – ينتمون إلى تنويعة من المذاهب والأحزاب، وهو ما يحتمل أن يكون السبب فى أنهم اختاروا أن يكتبوا عن حكايات اتخذت فيها المذاهب والأحزاب جوانب متعارضة. وهذا يفسر دائما لماذا يعتبرون الآخرين ذوى قيمة أكبر أو أقل. هذا الجانب فى كتبهم لا ينبغى المبالغة فيه على أية حال. وبقدر ما كانت منازعاتهم حيوية، فإنه لم ينتج عنها فى ذلك الحين خلق طوائف منقسمة على نطاق واسع، كما حدث فيما بعد. ومن المعلوم جيدا أن أولئك الذين سموا فيما بعد السنة قبلوا الحديث القائم على أساس حجية الأشخاص المصنفين على أنهم الشيعة والعكس بالعكس. وهذا يعنى أنه لم يكن ثمة تمييز أساسي بين الدليل الوثائقي الذى استخدمه أتباع معاوية، وأتباع العباسيين والشيعة الأوائل. ولم يحدث سوى تدريجيا عندما أنتجت الكتب التى كان مجالها أوسع ومعقدة بشكل أكبر، أن بدأت بالفعل تبدو مقصودة بشكل أكثر تحديدا لطائفة أو أخرى من الناس.

وسرعان ما أدى التقديم الزمنى التتابعي للمادة التاريخية إلى إعادة ترتيبها فى شكل حوليات، أي وضع الأحداث سنة بعد أخرى. وكان ذلك نظاما وجد فى كتابات ما قبل الإسلام وفى أدب أوربا العصور الوسطى. وربما سيكون من التناقض أن نقول إن الكتاب العرب – وعلى كل حال لم يكن ذلك ينطبق عليهم جميعا – لم يصلوا إلى هذه الصيغة بدون إدراك غامض لانتشارها، ولكن لا يبدو أن هذا أمر أساسى لشرح مسار تطورها. والنقطة الأولى التى يجب

---

(١) نشره عبد العزيز الدورى، بيروت ١٩٧١.

ملاحظتنا بطبيعة الحال أننا نتعامل الآن مع سنوات قمرية وليست شمسية. وفى الحقيقة أن العرب المسلمين، كما هو معروف جيدا، اتبعوا منذ وقت مبكر التأريخ بالهجرة لأغراض إدارية. وتبرهن أقدم أوراق البردى الإسلامية على هذا. وبناء على هذا، وعلى الرغم من أن جزءا كبيرا من المعلومات التى قدمها المؤرخون كانت فى الأصل شفاهية بدون تواريخ دقيقة، فإنها حين تأتى إلى الوثائق الرسمية المكتوبة، تكون هذه مؤرخة بالفعل ويستفيدون منها بشكل طبيعي فى نصوصهم تحت ذلك التاريخ. وأقدم مثالين لدينا على العرض فى شكل الحوليات يرجع تاريخهما إلى منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي؛ وهما جزء من مؤرخة خليفة بن خياط التى تم اكتشافها ونشرها حديثا، والمؤرخة المفقودة لأبى الحسن الزيادى. والكتاب عنوانه " التاريخ على السنين" وهو ما يشير إلى أنه كان يعتبر ابتكارا. ومنذ ذلك الحين فصاعدا، كان الشكل الحولي فى عرض المادة التاريخية هو الذى قيض له أن يكون مطبقا فى الشطر الأعظم من التدوين التاريخي، حتى فى حالة الكتب التى كان واضحا أنها لا تتطلب هذا النمط من الكتابة. وعلاوة على ذلك فإن الحوليات لم تستبعد أشكال التقسيم الأخرى، بالعهود، أو بالدول. لقد كان ذلك ترتيبا سهَّل الإشارات المتبادلة بين الكتب، مما جعل من السهل أن نجد فى كل منها الأحداث نفسها. وعلى أية حال، ففى بلاد بعينها، مثل إيران ومصر، بقي من المفضل تناول التاريخ بشكل أكثر شمولا بالتقسيم إلى عهود دونما أى تمييز تتابعى تاريخي آخر.

وقد يقال: إنه فى ذلك الحين كانت كتابة التاريخ قد شكلت نوعا أدبيا مستقلا، حتى عندما كان يمارسها كتاب كتبوا كتبا من نوع مختلف. وسرعان ما صار من المعتاد تسمية هذا النوع "تاريخ" ، بيد أن هذه الكلمة، التى يحتمل أن يكون اشتقاقها يتعلق بالتأريخ القمري والتى لا يبدو أنها مرتبطة بأية لغة سامية قبل الإسلام، ليس لها تعريف دقيق يتصل بكلمة History الأوربية. وسوف نرى أنها يمكن أن تنطبق على كتب فى فئات مختلفة للغاية؛ ومن الصعب تحديد تاريخ أول ظهور لها، ولكن أحد أوائل الأمثلة التى تشهد على ذلك " تاريخ البخارى"، الذى هو قائمة بالمصادر الرئيسية ورواة الحديث. وعلى النقيض يمكن أيضا أن يحدث أن كتبا معينة تسمى " تاريخ" أو " أخبار"، ولكنها تستخدم مصطلحات أخرى.

وعلى أية حال، حدث فى تلك الفترة أن كانت الكتب تنتج بأقلام الكتاب البارزين الذين استفادوا فيما بعد من الطبرى وآخرين، وبلغوا ذروتهم فى المدائنى، ومن خلاله عرفنا كثيرا من سابقيه. وعلى العموم كان العراقيون هم الذين انشغلوا بهذا، لأن سقوط الأمويين أدى إلى تمرير الموروث الشامي. وكان هذا هو العصر الذى شهد أول تواريخ المدن، وهو ما سنناقشه فيما بعد.

من التناقض إلى حد ما، أنه على الرغم من أن هذه الفترة من فترات الكتابة التاريخية بلغت ذروتها حوالى سنة ٣٠٠ هـ / ٩١٢ م مع الطبرى، إذ سبقه عدة كتاب (الحقيقة أنه لم يعرفهم) كانوا قد سعوا إلى تقديم الدوائر المحيطة بهم بعروض عامة أكثر سطحية وتركيبا، ولكن لابد أن مصادرهم كانت هى نفسها - ابن قتيبة، اليعقوبى، أبو حنيفة الدينورى، إلخ. وكان ابن قتيبة، الذى ترتكز شهرته بين الأجيال التالية بصفة رئيسية على مؤلفه التاريخي الصغير " كتاب المعارف"، ولكن أنشطته الأخرى، بما فيها علم الكلام، وضعت تحت الضوء فى زماننا، كان مهتما بصفة رئيسية بأن يمد عامة المتعلمين فى بغداد والكتاب الحكوميين بالخطوط العامة العريضة لما ينبغى عليهم معرفته. وهو بهذا أحد الذين أسهموا، فى مختلف ميادين المعرفة، فى بناء نوع من الوسطية كما تصورها المتوكل. ولم يكن باحثا كما أن كتابه يدل ضمنا على أنه كان يتناول بعض المجموعات المتنوعة، تتضمن تلك التى لاحظناها بالفعل وغيرها.

ويختلف أبو حنيفة الدينورى عن اليعقوبى اختلافا بينا. وكان كلاهما فى الحقيقة من الشيعة فى زمن لم يكن فيه المذهب الشيعى قد تحدد بوضوح فى حقيقة الأمر، للأغراض العادية كما كان الشيعة يملأون المناصب. وكان أبو حنيفة الدينورى فارسيا صاحب نظرة تحررية، اهتم بعلم النبات بين علوم أخرى. وكتابه القصير فى التاريخ "الأخبار الطوال" من خصائص اتجاه قيض له أن يوجد فى جميع أشكال التدوين التاريخي الإيرانى، سواء كان مكتوبا باللغة الفارسية أو باللغة العربية: أي الاهتمام بشكل يكاد يكون حصريا بالتاريخ الإيراني، فيما قبل الإسلام وما بعد الإسلام على السواء. وهذا المسلم يمرر فى صمت تام تاريخ نبي الإسلام - عليه الصلاة والسلام - وتاريخ الفتوح الإسلامية.

أما اليعقوبي، فهو عربي (على الرغم من أنه أمضى شطرا من حياته العملية فى إيران) وكان من ناحية أخرى صاحب عقل كوني التوجه. وعلى الرغم من أنه لم يحدث حتى نهاية حياته أن كتب كتابه "كتاب البلدان"، الذى تناول فيه جميع أقاليم العالم الإسلامي التى لم يجد من الممكن وصفها فى تاريخه، فإن المجلد الأول من هذا الكتاب يغطى فترة ما قبل الإسلام بدون أي تتابع زمنى دقيق، ويعدد الشعوب التى كان يمكنه فى ذلك الوقت أن يزعم أنهم متحضرون. ويضع المؤلف بني إسرائيل، والمسيحيين الأوائل، والسريان، والآشوريين، والبابليين

والهنود، والإغريق، والروم والفرس، وشعوب الشمال بما فيهم الترك، والصينيين، والمصريين، والبربر،والأحباش، والبجة، والأفارقة السود، وأخيرا العرب فى شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام (بدون أي ذكر للأوربيين الغربيين). وقد كتب أيضا كتابا صغيرا عن تأثير المناخ على الناس. ويقدم المجلد الثانى من تاريخه تاريخ الخلافة حتى سنة ٢٥٩ هـ / ٨٧٢ م.

ويجب أن نتذكر أن البلاذرى كان أيضا يكتب فى هذه الفترة. وهو أيضا لم يكن معروفا للطبرى، ولكنه على عمل على الخطوط نفسها، مستخدما المصادر نفسها بشكل عام.

وأهمية أبى جعفر محمد بن جرير الطبرى، وكتابه العظيم " تاريخ الرسل والملوك" علامة على نقطة التحول من الأسلوب القديم فى تدوين التاريخ إلى التدوين التاريخي الجديد الذى جاء من بعده، على الرغم من أنها حالة جيل أو جيلين متطابقين أكثر منها خطا فاصلا واضحا فى مسار التتابع التاريخي. فمع الطبرى كان منهج المحدثين قد وصل ذروته وفى الوقت نفسه إلى منتهاه. لأنه كان من المستحيل بالنسبة له أن يمضى أبعد من ذلك. فقد كان فى أحد المعانى يفتقر إلى التوافق الزمني، إذا ما قورن كتاب الطبرى بكتب كل من ابن قتيبة، أو اليعقوبى، أو أبو حنيفة الدينورى.

ومن الغريب أن الطبرى الذى اعتبر على مدى أجيال، وإلى حد معين، حتى الوقت الحالى تجسيدا للتاريخ كله فى نفسه، على الأقل بسبب القرون السابقة على مولده، لم يبق أي كتاب تم تأليفه عن الرجل نفسه. وعلى الرغم من أن التاريخ يشكل السبب الرئيسي فى شهرته لدى الأجيال التالية، فإنه لا يقل شهرة باعتباره كاتب التفسير الكبير (تفسير الطبرى)، وباعتباره فقيها. وعلى الرغم من أي كاتب وهو ينتقل من نوع أدبي إلى نوع آخر قد يغير من أسلوبه ومنهجه فى التوثيق بدرجة ما، فسيكون من قبيل التناقض أنه لم يعد هو نفس الرجل، لاسيما عندما يمكن أن يكون لما يكتبه أهمية بعيدة المدى فى عيون الأمة. ولا خلاف فى أنه يجب دراسة الطبرى بهذه الروح، وفى غياب أي دراسة سابقة على امتداد هذه الخيوط، فإن القليل الذى يمكننا قوله لابد أن يكون غير كاف [1].

(1) See EI[1], "Tabari" ; GAL,1, 148 ff; GAS , 1 ,323f ; The History of al- Tabary ,xxxvIII , The Return of the Caliphate to Baghdad ,trans. F. Rosenthal, 1986.

وقد أدت شهرة الطبرى إلى ظهور بعض التفسيرات الخاطئة. ذلك أن منهج المحدثين الذى استخدمه يتخذ نقطة البداية له مجموعة من القطع الفردية من الأدلة عن أحداث معينة. وعلى أية حال فقد كان واضحا فى زمن الطبرى أنه لا يمكن له أن يقوم بنفسه بالاستفسارت الشخصية وهو يتناول العصور القديمة؛ ولم يكن يفعل ذلك سوى فى الوقائع الحديثة. ومن الغرابة بمكان، كما يبدو للوهلة الأولى، أن الطبرى بالنظر إلى زمنه كان أكثر حذرًا فى عرضه لمادته، لأنه اتساقا مع منهجه لا يقارن المصادر الضرورية لمعالجة المادة التاريخية من العصور السابقة، والتى قد تدفع إلى الظن بأن الطبرى كان الحلقة الأخيرة فى سلسلة من الروايات الشفوية. بيد أن هذا استثنائي تماما. فعلى الرغم من أنه لم يوجد كاتب قبله بذل جهدا مشابها للحصول على التوثيق، فإن كثيرين، كما لاحظنا، كانوا قد كتبوا مصنفات بالفعل، ومن ثم كان الطبرى يعمل على أساس من الأدلة المكتوبة. وسلاسل الإسناد الأصلية، ولكنها تعيد إنتاج سلاسل إسناد السابقين فعلا، بغض النظر عن الحلقة الأخيرة فيها. وفى حالات بعينها يحصل من الراوى الأخير الذى حصل على إجازة رسمية بالاشتغال بعلم الحديث، على حين أنه فى حالات أخرى يعيد إنتاج المعلومات المتاحة للعامة. وعلى أية حال تبدأ قائمة الرواة المحدثين بآخر محدِّث وأقربهم إلى عصره ثم يعود القهقرى إلى أسلافه، وفى بعض الأحيان يكون صعبا أن يميز بين المصنف المكتوب والقطع الفردية من الأدلة التى يتألف منها. ولهذا الغرض يمكن أن نعتمد من أجل معرفة السوابق التى كان الطبرى يعرفها بالفعل، حسبما اكتشف عدد من المؤلفين المحدثين[1]، على رجال من أهل العلم فى العصور الوسطى مثل ابن النديم فى كتابه "الفهرست"، أو حتى ابن حجر العسقلانى خاصة فى كتابه "الإصابة فى أخبار الصحابة" الذى جاء بعده بعده بوقت. وما سبق ذكره فى السطور السابقة عن أولى الأخبار والتواريخ المكتوبة يقوم أساسا على تحقيقات من هذا النوع، على الرغم أنه لا يمكن القول إن أيا منهما مكتمل ومنته حتى الآن.

وسوف نلاحظ أنه يبدو أن الطبرى لم يكن عارفا، أو ربما، تجاهل شخصا معينا من معاصريه أو السابقين عليه مباشرة. وفى حالة اليعقوبى أو أبى حنيفة الدينورى، ربما كان الحذف راجعا إلى حقيقة أن شكل التأليف فى كتابتهما كان خارجا على منهجه فى العمل. والأكثر إثارة للدهشة هو أنه تجاهل كاتبا مثل البلاذرى، الذى عمل بالطريقة نفسها التى كان هو يعمل بها، ولكنه بشكل عام استخدم المصادر التى كان يعرفها معرفة مباشرة.

(1) GAS,1,324.

ومن الواضح أن إحدى المشكلات الأساسية هى كيف نقرر ما إذا كان يمكن أن نعول كثيرا على الاقتباس الذى وضعه الطبرى. وعندما كان من الممكن عمل مقارنة مع كتاب آخرين من مؤلفى المصنفات أو مع بعض المادة الأصلية، كانت النتيجة إيجابية، ولكن هذا لايعنى أن تلك الاقتباسات كاملة بالضرورة: إذ إن بعض الفقرات يمكن أن تكون قد حذفت لأنها متكررة أو لأنها تعبر عن آراء لا يوافق عليها. لقد كان الطبرى مواليا للعباسيين، وعلى الرغم من أنه أحس أنه قادر على استخدام المصادر من علوم أخرى عندما لا تتعارض مع الروايات المقبولة من الجماعة السنية، فإنه كان يحجم عندما لا يكون الحال كذلك.

وما رأته الأجيال التالية حتى اليوم الحالى من الطبرى كم هائل من كل شىء كان يمكن معرفته فى ضوء القرن الثانى الهجرى / الثامن الميلادي تحت حكم العباسيين. ومن الواضح أن ذلك العمل أعفى خلفاءه من بذل جهد مشابه، وهى حقيقة قد تفسر الاختفاء التدريجي لمعظم الكتب الباكرة. وعلى أية حال، هناك تحفظ مهم يجب إبداؤه. فقد تعامل الطبرى مع مجمل التاريخ الإسلامي بصدق وإخلاص، أو اعتقد على الأقل أنه فعل ذلك. والحقيقة أنه على الرغم من أنه سافر قليلا بين الشام ومصر، فقد كان ما يمكنه قوله عن هذين البلدين أقل كثيرا مما قاله عن بلاد النصف الشرقي من العالم الإسلامى. ومما يلفت النظر، فوق هذا كله،أنه تجاهل المغرب الإسلامي تماما، وهو جانب لم يفت انتباه قراء مثل عريب بن سعد القرطبى (انظر ما يلى)، الذى كان يعرف شهرة الطبرى جيدا على الرغم من المساحات الشاسعة الفاصلة بينهما. وبالنسبة للمؤرخ المسلم، من الواضح أن الطبرى يفسر الأساس الذى قامت عليه كل البحوث فى القرون الثلاثة التى كتب عنها بيد أنه يحتاج إلى إمداده بكل ما يمكن اكتشافه فى الكتاب المستقلين عنه كليا أو جزئيا.

الفترة التقليدية القديمة

كانت شهرة الطبرى قد بلغت حد أنه منذ ذلك الحين كان يتم تقييم العديد من المؤرخين الآخرين بالمقارنة معه؛ فهو علامة على نهاية نوع أدبي كان كتاب كثيرون على مرِ القرون يسعون إلى إحيائه. وقد حاول البعض أحيانا أن يلحقوا هذا الكتاب بمستخرجات مباشرة من المصادر القديمة، ولكنهم على العموم كانوا يحتمون بحجيته. وأولئك الذين كتبوا تاريخ الفترات التالية غالبا ما كانوا يتخذون نهاية كتاب الطبرى نقطة بداية لهم، امتثالا للتحفظ القائل: إن السنوات القليلة

الأخيرة، كما رأينا، لم تحظ بما يكفى من الدراسة. ولكتابة تاريخ هذه الفترات الجديدة لجأوا، من بين مصادر أخرى، إلى روايات شهود العيان الباقين على قيد الحياة أو إلى المجموعات الشخصية، وقد يقال: إنهم بهذه الطريقة واصلوا منهج المحدثين. وعلى أية حال كانت المقاربة فى الأمور الجوهرية مختلفة في ذلك الحين. فقد كانت الهيئات الإدارية الإسلامية غاية فى التعقيد متمسكة بالروتين الحكومي. وحافظوا بصفة خاصة على نسخ المراسلات بين الخلفاء والولاة، والرسائل الواردة إليهم، ولاسيما التقارير الرسمية المرسلة إليهم عبر خدمة البريد الرسمية من الموظفين الإقليميين ورواة الأخبار. هذه المادة كلها جعلت من الممكن تجميع نوع من يوميات الدواوين تسجل فيها الأحداث على تتابع السنين، أو على الأقل حسب نظام وصول التقارير التى تهمهم.

وفى بعض الأحيان نرى حالات من عدم الاتساق فيما يتعلق ببداية السنة ونهايتها؛ وفى بعض الأحيان كانت التقارير التى يرجع تاريخها إلى بداية السنة توضع بسبب الإهمال فى ملف العام السابق. والواقع أن حدثا وقع فى شهر ذى الحجة ربما لا يعلم به المرسل إليه سوى فى شهر المحرم، وينسبه المؤرخ إلى السنة التالية، أو يحدث أحيانا أن يظن أن خطأ وقع فى التصنيف، فيحيله مرة أخرى إلى شهر المحرم السابق. وكان يحدث فى بعض الأحيان عندما يرجع إلى مصدر أسبق زمنيا، أن يورد الحدث نفسه مرتين دون أن يدرك ذلك. وأيضا مثلما هو الحال بين كتابين منفصلين، ربما يكون هناك تضارب فى وضع التاريخ (ناهيك عن الأخطاء التى تحدث فى النسخ). وعلى الرغم من أنه لا يمكن إعطاء معلومات محددة عن هذا الموضوع، فمن المؤكد أن المؤرخين كانوا يصلون إلى المحفوظات وكان بوسعهم نسخ ما يروق لهم – خصوصا إذا كان عملهم ذا طابع شبه رسمي، أو حظي بموافقة الأمير أو الوزير. حقا أن الطبرى أو الكتاب الذين يدين لهم بالمعلومات كانوا يستطيعون الاطلاع على الوثائق، ولكن الموقف كان قد انقلب إلى عكسه فى ذلك الحين: فمنذ ذلك الحين فصاعدا كانت مثل هذه الوثائق توضع فى سياق شامل لا يدين لهم بشىء، على حين أنه فى ذلك الوقت كانت روايات شهود العيان التى ترد من حين لآخر تقحم فى ترتيب وضع على أساس على المحفوظات. وتتضح حالة الحفظ الجيدة لجزء من هذه المحفوظات على الأقل من حقيقة أنها كانت لاتزال تستخدم فى بداية القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، بواسطة القلقشندى فى كتابه " صبح الأعشى فى صناعة الإنشا".

وعلى الرغم من أن الطبرى كان فردا خاصا، فإنه حاز مكانة رسمية بفضل كتاباته. وقد حاز

خلفاؤه فى بغداد مكانة مماثلة وكان ينظر إليهم بتقدير كاف لأنه لم تكن هناك حاجة للشركاء أو المنافسين فى هذه المجالات. وعندما كانت كتب أخرى تتم كتابتها كانت تأتى بالضرورة من أقاليم أخرى أو أقسام أخرى من المجتمع. وثمة حقيقة لافتة للنظر مؤداها أن أفرادا من عائلة واحدة مارسوا كتابة التاريخ طوال ما يزيد على قرن ونصف القرن من الزمان فى حران - وكانوا فى الحقيقة من غير المسلمين ينتمون إلى الصابئة؛ الذين لم يحدث أن اعتنقوا الإسلام قبل نهاية الجيل الرابع. وكان أولهم عالما فى الرياضيات هو، ثابت بن سنان، الذى عاش على الأقل حتى سنة ٣٦٠ هـ / ٩٧٠ م. ولم يصلنا شيء من أعماله الأصلية مباشرة، سوى تصنيف عن القرامطة ربما يكون قد بني من شذرات من الأصل. وعلى أية حال، فلا شك فى أن هذا المصنَف كان المصدر الوحيد تقريبا لكل التدوين التاريخي العراقي، مع وجود مؤلف مسيحي يكتب بالعربية من حين لآخر. ويبدو أنه يتألف من تصنيف لنوعين من المادة، ربما كانت مستقاة من تقارير متنوعة، أحدهما يقدم عرضا تتبعه قائمة من الأحداث والآخر يقدم رواية عن الأحداث يوما بيوم، ومن هذا الأخير لدينا بالفعل نسخة فى الجزء الباقى من مؤرخة محمد بن عبد الملك الهمذانى، نعرض لها باختصار. وليس من المعروف بالضبط إلى أي مدى أكمل ابن أخى ثابت المسمى أبو إسحق إبراهيم بن هلال الصابئ، كتاب عمه. فقد كان أبو إسحق فى وضع جيد يسمح له أن يأخذ على عاتقه مثل هذا العمل،لأنه كاتب الخليفة. ويشير مسكويه (ت ٤٢١ هـ / ١٠٣٠م) إليهم بلا تمييز على أنهم " المؤرخ". بيد أن إسهامه قد أدمج فى الكتاب العام الذى ألفه حفيده هلال بن المحسن بن إبراهيم الصابئ. وعلى أية حال كان هذا فى فترة السيادة البويهية، وحصل أبو إسحق الذى كان قد ألقي به عضد الدولة (حكم بين سنة ٣٣٨ - ٣٧٢ هـ / ٩٤٩- ٩٨٣م) فى السجن، على عفو فقط بشرط أن يصنف كتابا عن تاريخ الأسرة البويهية الحاكمة، مزينة، بحكم الضرورة، بعدد من المراوغات. ويبدو محتملا أن كتابا تم اكتشافه حديثا عن التاريخ الإقليمي المعقد للولايات الواقعة جنوب بحر قزوين فى أثناء النصف الأول من القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي قد يكون متطابقا بشكل أو بآخر مع المجلد الأول من "كتاب التاج" (وكلمة التاج هنا نسبة إلى كنية عضد الدولة "تاج الملة")،الذى لابد أن يكون الفارسى ابن إسفنديار قد استخدمه فى كتابة تاريخه عن طبرستان. ولا بد أن تنبهنا دقة المعلومات الموجودة فيه وأهميتها خطر تكوين رأي مسبق ضد كتاب أبى إسحق.

وأيا كان الأمر، فقد استكمل هلال الصابئ المؤرخة حتى سنة ٤٤٧ هـ / ١٠٥٥ م قبل وفاته

مباشرة. وقد بقي منها قسم يغطى ثلاث سنوات، تتألف من سجل ديواني من النوع الذى ذكرناه في السطور السابقة، بيد أن بعض المستخرجات التى حفظها الزمان خاصة تلك التى يبدو أنها تتناول الحوادث غير العراقية، في كتاب "مرآة الزمان" لسبط بن الجوزى، تبين أنه كان يحتوى أيضا على روايات أكثر تفصيلا وتتابعا. ثم استكمل المؤرخة حتى سنة ٤٧٩ هـ / ١٠٨٦ م، ابن هلال المسمى غرس النعمة محمد: يكتسب هذا الجزء أهمية خاصة، وقد أعيد إنتاجه فعلا فى الجزء المتصل به من كتاب " مرآة الزمان ". و يتجاهل الحوادث الصغيرة واليومية، ولكنه يقدم، وفقا لترتيب ورود التقارير به؛ وهى تقارير ذات قيمة استثنائية. وأخيرا، وعلى الرغم من أنه لم يكن ينتمي إلى العائلة نفسها، فربما يمكن اعتبار أن محمد بن عبد الملك الهمذانى (بدأ فى القرن السادس الهجري / الثانى عشر الميلادي) قد تبنى المؤرخة من جديد، واستكملها حتى الزمن الذى عاش فيه. ومن الغريب أنه لم يصلنا حتى الآن سوى الجزء الأول، وفى مخطوط مغربي، مما يبين مدى انتشار الكتاب. وعلى أية حال، فإن التكملات والصلات الأخرى التى كتبت عن تاريخ الطبرى - قد أنتجت فى أماكن أخرى: وسوف يرد ذكر تكملة عريب بن سعد القرطبى فى الأندلس وتكملة أبى محمد عبد الله بن أحمد بن جعفر الفرغانى (ت ٣٦٢ هـ / ٩٧٣ م)، وهو تركي من وسط آسيا نقله الإخشيديون إلى مصر. والحقيقة أنه كان على أساس الطبرى، ثم على أساس المؤرخة، أن صنف مسكويه كتابه " تجارب الأمم"، لتغطى الفترة ما بين سنة ٣٧٣ هـ / ٩٨٣ م.

كان مسكويه فيلسوفا فى الأساس، أو بالأحرى مدافعا عن الثقافة بجميع أشكالها آنذاك. وفيما يخصنا، كان مؤرخا يمكن وضعه فى فئة عائلة الصابئ فيما يتعلق بالكتابة. وكانت المؤرخة مازالت أساس المعلومات، ولكنه كبّرها من خلال البحث فى المحفوظات وبالأحاديث مع أصدقائه فى بغداد. وعلى أية حال، كان أكثر من مؤرخ عادي، فقد سأل نفسه، كما فعل آخرون، ولكن بصورة أكثر وضوحا، عن الغرض المفيد الذى يخدمه التاريخ، وهو موضوع نسب له وظيفة تعليمية تربوية من نوع فعلي وتجريبي فى آن معا. وفى الحقيقة أنه اتخذ من الأمراء والحكام نقطة البداية، لأنهم كانوا من ينبغى أن يتعلموا من التاريخ الدروس عن الحكومة الجيدة والحكومة السيئة: وعلى كل حال، حملته سردياته إلى ما وراء هذا الهدف. ويبدو أنه وجد نفسه فى مواجهة مشكلات الحكم السليم، وتعد الصفحات التى كرسها عن نظام الإقطاع الأكثر استنارة ووعيا من مجمل التدوين التاريخى فى العصور الوسطى. ولا بد أن حياته الطويلة وصلت به إلى سنة ٣٨٠ هـ / ٩٩٠ م، فى مناخ العصر البويهى عندما كان يمكن للناس من أمثاله هو وأبى حيان التوحيدى

(توفى بعد سنة ٤٠٠ هـ / ١٠٠٩ م) أن يتكلموا بحرية فى كل موضوع تقريبا داخل نطاق دوائر البلاط المثقفة. وأيا كان موضوعه، فقد تميز منهج مسكويه في عرض مادته بالجهد الذى يبذله فى التأليف والشرح، وهو أمر لاغنى عنه فى استخدام المعلومات الخام والشذرية الموجودة فى المؤرخة. وقد أدرك جمهور عريض من الناس قيمة هذا العمل المكتمل، حيث إنه بعد قرن من الزمان فكر رجل يختلف عن مسكويه اختلافا تاما مثل وزير الخليفة، أبو شجاع ظاهرالدين محمد الوذراورى، تحت حكم السلاجقة، أنه يجدر به استكمال الكتاب التاريخي، وأنجز العمل بالطريقة نفسها تقريبا. وتكشف الحقيقة القائلة: إنه كان من تقاليد كتابة المخطوطات أن يتم تأليف الكتاب وتزويده بالمعلومات من تاريخ توقفه، حتى مؤرخة هلال الصابئ، أن أولئك الذين استخدموه كانوا يعتبرون الكتاب برمته عملا واحدا.

وكان القرن الذى بدأ بالطبرى، من بين أحسن فترتين أو ثلاث فترات بالنسبة لكتابة التاريخ فى العراق وغيره من البلاد؛إن لم يكن أحسنها. وكان أبو الحسن على المسعودي هو صاحب الاسم الأكثر شهرة، سواء فى زمانه أو حاليا. وقد كان رحالة لا يكل ولا يتعب، انحدر من عائلة عظيمة وصاحب عقل مولع بالاهتمام بكل شيء، وهو يقول: إنه ألّف ثلاثة كتب فى التاريخ: أكبرها «أخبار الزمان» وهو تصنيف ضخم لا بد أن يكون قد نفعه كمنجم بحد ذاته، ولكنه ربما لم ينه قط نسخة جيدة جاهزة للنشر - ذلك أن حجمه لم يكن يشجع النساخين أو القراء؛ وثمة كتاب تاريخ متوسط الحجم مفقود أيضا، وأخيرا كتاب " مروج الذهب » الذى أرسى دعائم شهرته فى الحال وبصفة دائمة. هذا الكتاب الأخير ضخم أيضا يضم أولا مقدمة جغرافية طويلة، فبها يمزج المؤلف المعلومات العلمية لعصره مع ملاحظاته الشخصية عن الظواهر فى الأرض والبحر. والمجلدات المتتابعة تقدم الخلافة تلو الخلافة، وتاريخ القرون الهجرية الثلاثة، بدون أى اهتمام بوضع نهائي ثابت أو نظام تاريخي تتابعي، ولكن بهدف إلقاء الضوء، فترة بعد فترة، على تاريخ هؤلاء الحكام. وتكاد مصادره أن تكون هى نفسها مصادر الطبرى وغيره، ولكن استخدامه لها يتسم بسمة شخصية أكثر كثيرا. وأسلوبه بسيط، والسرد يتسم بالحيوية، وخلاب فى بعض الأحيان - ومن هنا جاء نجاحه.

والحقيقة أن المسعودى، بناء على إشاراته، كان مؤلف عدد كبير من الكتابات الأخرى، يبدو أن معظمها غاب عن انتباه كتاب التراجم فى العصور الوسطى وكتاب قوائم المؤلفات. وكان

السبب في هذا أنها كانت في الغالب الأعم كتبا شيعية صريحة على الرغم من أنه ربما كان على مذهب الشيعة الإثنى عشرية المعتدل السائد في بغداد في زمانه عشية الغزو البويهي. ومن ناحية أخرى، لم يكن كتاب "مروج الذهب" يهتم بأئمة الشيعة وإنما يهتم بالخلفاء العباسيين ويمكن لأى واحد أن يقرأه. وكثيرا ما يقتبس المؤرخون من المسعودي، بيد أنه لا يمكن القول: إن مروج الذهب" كان له أي تأثير على بناء التدوين التاريخي ومفهومه بالمعنى الصحيح للمصطلح.

وهناك كاتبان من هذه الفترة هما حمزة بن الحسن الإصفهاني (ت حوالي ٣٦٠ هـ / ٩٧٠م) والصولي. وقد سعى الإصفهاني إلى إيجاز الخطوط العامة للتاريخ العالمي الذى يضم كل الشعوب والأمم. أما الكاتب أبو بكر محمد بن يحيى الصولي فكان من نوع مختلف. إذ كان من رجال البلاط وكان مربيا للخليفة، وكتابه الذى يحمل عنوانا ذا مغزى " كتاب الأوراق"، يحكى قطعا من التاريخ، ومجموعات شخصية معادة وروايات شهود عيان، مع اقتباسات عديدة من الشعر، دعك من التذكرة بلاعبي الشطرنج. وقد تمت مقارنته، مع كل التجاوزات، بسان سيمون.

وقد أدت الأهمية المتزايدة للوزارة إلى كتابة تواريخ الوزراء. وكان هناك كتاب، لم يحفظ الزمان سوى جزء منه، عن ابن عبدوس الجهشياري، استكمله في القرن التالي هلال الصابئ، وكلاهما يتناول التفاصيل الإدارية بأكبر قدر من الاهتمام. وربما يجدر بنا أن نذكر أيضا كتاب "رسوم دار الخلافة"[١].

وقد ألهم التركيز على الصراعات المذهبية إنتاج الكتب المكرسة لدراسة المذاهب والانشقاقات، بداية بـ "مقالات الإسلاميين" لعلي بن إسماعيل الأشعري و"فقه الشيعة" المنسوب إلى أبى محمد بن حسن بن موسى بن نوبخت، الذى كان يتضمن بعض المعلومات التاريخية بطبيعة الحال، على الرغم من كونه مذهبيا في جوهره. ويجب أيضا ملاحظة "كتاب البدء والتأريخ"، وهو كتاب في التاريخ العام بمصطلحات مقارنة الأديان كتبه المطهر المقدسي.

وفي ذلك الوقت تقريبا وجد نوع أدبي جديد ليس له نظير في أي مكان آخر، وهو تواريخ المدن في شكل كتب تراجم[٢]. وكانت تواريخ المدن موجودة منذ فترة سابقة وقيض لها أن تستمر فترة

(1) See D. Sourdel, "Questions de cérémonial Abbaside." Revue des Etudes Islamiques ,1960.

(٢) انظر ما سبق، الفصل الحادى عشر.

أطول قليلا، بيد أنها لم تكن مجموعات من التراجم. فقد كان " كتاب بغداد" لابن أبى طاهر طيفور فى الحقيقة، على الأقل فيما يخص الجزء الباقى منه، تاريخا عاما للخلافة فيما يتعلق ببغداد عاصمتها. ويقدّم كتاب تاريخ مكة لابن الأزرق الفارقى، على أنه تاريخ للمدينة، على حين أن تاريخ الموصل لأبى زكرياء يحيى بن محمد الأزدى (ت٣٣٤ هـ / ٩٤٥ م) الذى يدين بعض الشيء للطبرى، تاريخ عام لأعالى العراق؛ كما أن النصف الباقى من تاريخ قم تقرير جيد عن إدارتها. وكتاب النرشخى عن تاريخ بخارى تاريخ عام للأسرة السامانية.

وربما ينبغي أن نذكر عند هذه النقطة ما يسمى كتب الفضائل، وهى كتب ناقشت فضائل مدن بعينها أو أقاليم مخصوصة، وأوردت اقتباسات عن فضائل هذه المدن والأقاليم وكانت ذات سمة أثرية قديمة أكثر منها تاريخية.

لم يكن التدوين التاريخي عامة من أجل الكتاب بصفة خاصة؛ وإنما كان القصد منه أن يستخدمه القراء لمعرفة مختلف العلوم والثقافات. ومن ثم، فقد انتهج المؤلفون عموما أسلوبا بسيطا بحيث يشرحون بقدر ما يمكن من الوضوح ما ظنوا أنه يجب تقريره؛ تدل الاستثناءات على القاعدة بشكل أو بآخر. وكانت المقدمات والإهداءات تميل إلى استخدام مصطلحات تعبر عن المكانة السامية للراعى الذى يتوجه المؤلف بكتابه إليه. كذلك فإن الفترات التى كانت مثيرة بشكل خاص ربما كان يتم تأكيدها بالطريقة نفسها. وعندما كانت موضوعا للشعر، كان يتم الاقتباس منها بحرية. وكانت كتابات مديح الحكام تميل إلى استخدام مصطلحات رنانة، مثلما فى كتاب "التاجى" لأبى إسحق إبراهيم بن هلال الصابئ فى تقريظ عضد الدولة، تاج الملة (انظر ما سبق) وتاريخ محمود الغزنوى للعتبى. هنا كان المؤلف إيرانيا ومن المستحيل ألا نحس بتأثير الأدب الفارسي، حيث الأسلوب المزخرف والشعري فى التدوين التاريخي كما هو فى المجالات الأخرى. هذا التأثير نفسه، مثل شخصية صلاح الدين، ربما كان مسئولا أيضا عن الأسلوب الذى كتب به عماد الدين محمد بن محمد الكاتب الأصفهانى (ت ٥٩٧ هـ/ ١٢٠١م) فى فترة لاحقة. ومن المحتمل أن مثل هؤلاء المؤلفين اعتبروا التاريخ جزءا من الأدب وأرادوا استخدامه وسيلة لعرض براعتهم. وعلى أية حال، يجب عدم المبالغة فى هذا الجانب: وبغض النظر عن حقيقة أن أعدادهم كانت قليلة، فإنهم لم يستخدموا ألاعيبهم الأدبية قط، على الأقل قبل عصر سلاطين المماليك، للتغطية على الحقائق الصعبة التى يعرضون لها أو تزييفها. وبطبيعة الحال كان لكل كاتب فى الأمور التفصيلية أسلوبه المميز الذى يتأثر أحيانا بالكلام اليومي المحلي؛ والواقع أن الأمانة التى كان الكاتب يعيد بها إنتاج الاقتباسات والأدلة الوثائقية

كان يمكن أن تنتج فى حالات متطرفة فسيفساء من الأساليب بدلا من أسلوب واحد. وتتجلى اللامبالاة بالزركشة الأدبية فى بساطة العناوين، مع افتراض أن الكتاب الأوائل كانوا مسئولين دائما عن ذلك. وفيما بعد وجدت العناوين المزخرفة التى تتبع الطراز الأدبي السائد، وأشهر مثال على ذلك كتاب "مروج الذهب" للمسعودى، ولكن فيما بعد كانت عناوين كتب أخرى مهمة مثل كتاب عز الدين بن الأثير تسمى ببساطة " الكامل فى التاريخ" أو كتاب الذهبى " تاريخ الإسلام".

كما فى علوم أخرى، كان أحد الاهتمامات الأولى لكتَّاب التاريخ بالضرورة أن يجدوا على الأقل مثالا لكتاب يتناول الموضوعات التى كانت تهمهم قبل عصرهم. وكان هذا إلى حد ما أسهل مما كان فى أوربا، لأنه كلما كان التوزيع أكثر عمومية وامتدادا لدرجة معينة من الثقافة فى دوائر تزداد اتساعا من الأشخاص الميسورين، كلما أدى ذلك إلى زيادة عدد النسخ التى نسخت من الكتب التى تتعلق باهتماماتهم. وعلاوة على ذلك، وكما هو الحال فى أوربا، كانت الرحلات التى تتم فى طلب العلم قد يسَّرت ملء ثغرات معينة. ومرة أخرى لا يجب المبالغة فى هذا: فمن السهل أن نرسخ أنه حتى فى المسائل التى يهتم بها الكافة، مثل الفقه، كان الأدب يميل فى الغالب الأعم إلى التفرق فى مدارس إقليمية. وهذا ينطبق بصورة أكبر على التاريخ، حيث كان ما يهم المؤلفين والقراء مرتبطا بإقليمهم ارتباطا وثيقا، سواء كان كبيرا أو صغيرا، ومن المستحيل غالبا أن نجد روايات عما حدث فى مكان آخر، لدرجة أننا نجد عدم التناسب بين الكتابات الخارجة من المراكز الثقافية الكبيرة جيدة التعليم وتلك المراكز التى تقيد أفقها بحدود منطقتهم الصغيرة. ومن السهل أن نفهم أيضا أن الكتب كبيرة الحجم كانت الأقل استنساخا، بغض النظر عن جدارتها، حتى من الكتب التافهة ذات الحجم الأصغر – وبالتالى من الأصعب الحصول عليها. وفى بعض الأحيان نتج عن تقلبات التجارة والحرب، ناهيك عن ذكر حالات عدم الأمانة الفردية، المجلدات المتتابعة من الكتاب نفسه والتى لم تكتشف على الإطلاق فى المكان نفسه، لدرجة أن الكتاب فى بعض الحالات كانوا يكتبون ببساطة ما يعرفونه عنها. وفى هذه الظروف ليس هناك الكثير من العجب فى أن أهم الكتب قد استغرقت أحيانا الوقت الأطول حتى تم العثور عليها.

وقد قدم الكتاب القليل من المعلومات فيما يخص كيفية وصولهم إلى المادة التى كانوا يقصدون استخدامها. وكان بعضهم، وهم الأكثر ثراء، يشترون عددا كبيرا من الكتب، على حين كان آخرون يلجأون فى الغالب الأعم لمكتبات الأمراء، والمساجد والمدارس فيما بعد. وكان من

الممكن للأستاذ أو التلميذ أن يدخل إلى مثل هذه المكتبات، أو يكتبون بطريقتهم ما يقرأه المدرس أو يمليه عليهم. وفى بعض المناسبات قد يتفضل الأمير بإتاحة الدخول إلى مكتبته الخاصة. والنتيجة أن النصوص المتاحة أمام مثل هؤلاء الكتاب كانت أحيانا تعتمد على الحظ أكثر مما تعمد على الاختيار المتخصص. ومع هذا، فإنهم كانوا يجاهدون لكى يحققوا لقرائهم معرفة كل ما كان يجب عليهم أن يقدموه فى الظروف المثالية، وما كان متاحا لهم بالفعل.

وبعد أن كان الكتاب يكتمل كان يتطلب بالضرورة بعض الوقت ليصير معروفا ولم يكن كثيرون يحققون أبدا ما هو أكثر من القراءة فى حلقة صغيرة اعتمادا على مخطوط وحيد. لقد كانت مسألة عدد الناسخين، وكان هذا محكوما بسمعة المؤلف وقدرته على الدفع. وكانت التأخيرات فى التوزيع والمناطق التى يغطيها ذات علاقة أيضا، وسوف نأخذ فى اعتبارنا مثالا أو اثنين. ويمكن لفحص إجازات القراءة التى كان يثبتها غالبا فى إحدى المخطوطات من يستخدمه أو من يملكه، أن تساعدنا فى هذا النوع من البحث[1] .

وإلى جانب المؤرخين الذين كانوا يعملون مباشرة مع المواد الأصلية، استمر آخرون طبعا ممن كانوا ينقلون القصص عن الماضى ببساطة. ولا يبدو أن هؤلاء الأخيرين قد بحثوا فى المحفوظات على الإطلاق، حتى مع افتراض أن مثل هذا البحث كان ممكنا فى ظل أنظمة لم تكن تستطيع الإبقاء على المحفوظات لفترة طويلة جدا. إذ كان يجب حفظ الوثائق المالية، وهو ما قد يفيد مثلا فى تواريخ الوزراء، ولكنها ليست ذات فائدة بالنسبة لمن يكتبون المؤرخات. وبالمثل ليست هناك إشارة على أن مثل هؤلاء الكتاب كانوا مهتمين بالخطوط المنقوشة على النقود، مع استثناءات نادرة. وليس معنى هذا القول إنهم لم يكونوا يهتمون بتاريخ النقود، ولكنهم كانوا يفيدون من مصادرهم الأدبية فى هذا الفرع، ولكنهم نادرا ما كانوا يلجأون إلى فحص عملات حقيقية.

وهكذا كانت مصادرهم تتكون من كتاب أو أكثر وصلهم عن طريق أجيال سابقة. وغالبا ما كانوا يقنعون بكتاب رئيسي واحد، مع إدخال بعض الملاحظات الإضافية، أو بدونها. وعموما علينا أن نميز بين المعلومات التى تم الحصول عليها من شاهد عيان شفاهة، مسبوقة بكلمة "حدثنا"، والاقتباسات من المؤلفات المكتوبة المسبوقة عادة بكلمة " قال". وعلى أية حال من المهم أن نأخذ

(1) See J.Pedersen , The Arabic Book , Princeton , 1984 , chap. 3.

حذرنا من الوقوع في مزالق سوء الفهم. فللوهلة الأولى ربما يغرينا أن نعتبر المؤلفين الذين يتم الاقتباس عنهم كثيرا المصدر الرئيسي لصاحب التصنيف، على حين أنه كثيرا ما يكون العكس هو الصحيح. ومن المؤكد أن مؤلفا مثل الطبرى يسمى كل مصادره فى كل الأحداث التى يعرض لها؛ وهناك كتاب آخرون، يستخدمون المصدر نفسه، سوف يفرقون بين الفقرات التى يلخصون فيها كلامه وتلك التى اقتبسوا فيها النص الفعلي. وعلى أية حال، فإنه فى الغالب الأعم لا تكون هناك حاجة إلى تسمية المصدر الرئيسي، لأنه غير متغير، أو تتم تسميته مرة واحدة، بحيث إنه عندما يرد اسم آخر يكون السبب أن هناك إقحام معزول من أصل مختلف أو اختلاف استثنائى. ومن الطبيعي أن بعض المؤلفين، فى سعيهم لجعل تواريخهم عامة قدر الإمكان، يضطرون بحسب الفترات الزمنية والأقاليم التى يعيشون بها إلى أن يمزجوا بين المصادر الرئيسية.

وقد أثيرت مسألة موضوعية المؤرخين بالفعل فيما يتعلق بالطبرى. ونغمته محايدة دائما، وليست هجومية على الإطلاق، وعندما يكون من الممكن التحقق من اقتباس نجد أنه دقيق. وعلى كل حال، من الصعب أن نصدق أن مؤرخينا كانوا غير مبالين بمشكلات زمانهم، ومن ثم، بما قد يخرج به قراؤهم من عرضهم لأحداث الماضى. فقد كان بوسعهم، مثلا، أن يحذفوا أشياء تبدو أنها تقود القارئ إلى استنتاج غير مرغوب. ولا يصدق هذا فقط على الحروب الأهلية الأولى فى العالم الإسلامي، وإنما يصدق بالدرجة نفسها على المؤرخين اللاحقين، كما أوضحنا فى التحليل المقارن لتواريخ دمشق التى كتبها ابن القلانسي وابن عساكر.

وعلى الرغم من السمة الأزلية للتدوين التاريخي العراقي، فإنه ليس فريدا ولا يغطى كل الكتب التى تعلق بهذا الموضوع. فقد شجعت التقسيمات السياسية التى تفرض قدرا ما من الضغط وفقا للظروف، مع رغبة الحكام الإقليميين فى الشهرة، ميلاد التدوين التاريخي الإقليمي أو المحلي ونموه. وبسبب الأبعاد الشاسعة للعالم المسلم، مع الأخذ فى الاعتبار وسائل الاتصالات فى ذلك الزمان، بات عمليا تقديم الروايات التاريخية التى تتلاءم مع حاجات القراء وأفكارهم فى كل بلد، كما كان الحال فى العلوم الأخرى. وفى حالة إيران، قيض لهذه العملية أن تؤدى إلى التخلى عن اللغة العربية لصالح اللغة الفارسية، فى التدوين التاريخي كما فى غيره من فروع العلم. وقد لاحظنا كيف ترجم الطبرى بسرعة إلى هذه اللغة، ولكنها فى الحقيقة كانت ملخصا أو مجموعة من المستخرجات تم فيها حذف كل شيء فيه فائدة مباشرة لإيران مهما كان صغيرا. ومن المؤكد أن كتب التاريخ فى قم وبخارى كانت تكتب باللغة العربية، وقد كتب العتبى أيضا باللغة

العربية سيرة محمود الغزنوى، أو بالأحرى مديحه، ولكن لغته كانت لغة مدرسية، مزخرفة بشكل مصطنع من أجل حاكم لم يكن يعرف العربية جيدا. وعلاوة على ذلك، كتب أبو الفضل محمد بن حسين البيهقى (ت ٤٧٠ هـ / ١٠٧٧ م) تاريخ الغزنويين باللغة الفارسية.

وعلى أية حال بقيت اللغة العربية التى كانت تكتب بها عادة كتب التاريخ ذات الاهتمام الأكثر عمومية مما كانت دوائر إيرانية بعينها تطلبه حتى ذلك الحين، ولكن وجهة النظر الإيرانية كانت واضحة النبرة فيها. ومن هذه النوعية كتاب المؤرخ الشهير أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبى، الذى بدأ بالتاريخ الفارسي القديم قبل أن يتناول فترة التاريخ الإسلامي فى مؤلفه "كتاب غرر أخبار الملوك وسيرهم". وحتى الآن المجلد الأول [1] والمجلد الثالث فقط من المجلدات الأربعة التى تؤلف الكتاب الأصلى هما اللذان تم العثور عليهما ولا يمكن الآن الشك فى تأليف المجلد الثالث الذى كان محل خلاف طويل. ذلك أن الفترة التى تغطيها روايته ليست سوى الخطوط العريضة للطبرى. والأهم من هذا بالنسبة لأغراضنا هو الكتاب مجهول المؤلف الذى نشره [2] P.A.Gryaznevitch. وعلى الرغم من أن ما يتبقى منه لا يتعدى بداية القرن الثانى الهجري / الثامن الميلادي، فمن الواضح أن تأليفه يرجع إلى بداية القرن الخامس الهجري/ الحادى عشر الميلادي. وكان المؤلف من خراسان مثل الثعالبى، ولكنه بخلافه استفاد بشكل مباشر أو غير مباشر من التاريخ العباسي الأصلي المنسوب لابن النطاح، أو من كتاب قريب منه لابد أنه كان موجودا فى إقليمه.

أما كتابة التاريخ فى مصر، بعد محاولات تجريبية وفق خطوط الحديث والأخبار، فقد بدأت بداية طيبة مع ابن عبد الحكم وأخوته (انظر ما سبق)، ولكنهم كانوا حتى ذلك الحين يتناولون فقط فترة الأيام الباكرة للإسلام، أو كما فى حالة سيرة عمر بن عبد العزيز، رواية أوسع جغرافيا ولكنها محدودة جدا فى التتابع التاريخي ومستلهمة من رد الفعل ضد العباسيين. ولا يبدو أن الفكرة كانت قد تشكلت بعد لتعقب تاريخ مصر خلال الأجيال المتعاقبة. ولابد أن الكتاب قد ظهر فى وقت كانت مصر فيه قد حققت لنفسها استقلالا مؤقتا تحت الحكم الطولونى، الذين لم يكتب تاريخهم حتى القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، على يدي أبى جعفر أحمد بن يوسف ابن الداية (ت ٣٤٠ هـ / ٩٥١ م) وأبى محمد عبد الله المدينى البلوى، ربما كان ذلك بتشجيع

---

(1) Ed. and trans. H.Zotenberg , Paris , 1900.

(2) Arabskii Anonim ,Moscow , 1967.

من الإخشيديين [1]. وكنت تلك أيضا الفترة التى عاش فيها الكاتب عبد الرحمن بن يونس الذى لا نعرفه سوى من خلال الاقتباسات المأخوذة عنه، ومحمد بن يوسف الكندى الذى ألف كتابا عن ولاة مصر وقضاتها. وفيما بين نهاية الإخشيديين وبداية الحكم الفاطمي كان المؤرخ ابن زولاق، الذى سنناقشه فيما يلى.

ويكاد يكون من المؤكد أيضا أن تكملة تاريخ الطبرى تم تصنيفها على يدي أبى محمد عبد الله بن أحمد بن جعفر الفرغانى تحت حكم الإخشيديين. وهو معروف لنا فقط من خلال الاقتباسات، وأهمها يوجد فى " كتاب العيون والحقيقة" الذى كتبه مؤلف مجهول فى القرن التالى. ولم يتبق من هذا الكتاب سوى مجلدين فقط، أحدهما يتناول السنوات ٨٦ - ٢٢٧ هـ/ ٧٠٥- ٨٤٢ م، وقد نشر منذ قرن مضى ويغطى الآخر السنوات من ٢٥٦-٣٥٠ هـ / ٨٧٠ - ٩٦١ م ونشره حديثا O.Sidi [2] ويتكون هذا الجزء الأخير أساسا من مزيج من الفقرات المستعارة من مسكويه ومن الفرغانى. والأصل المصري للكتاب فى العصر الفاطمى يؤكد المعرفة المحدودة حقا، ولكنها استثنائية فى الشرق، التى يبديها المؤلف بتاريخ المغرب أو إفريقية (تونس) على الأقل.

وقد أعطى تأسيس الحكم الفاطمى لمصر استقلالا كان كليا ومستمرا فى ذلك الوقت وكان بالطبيعة مصحوبا بنوع من التدوين التاريخي المستقل بذاته.. وكان فى هذا الوقت فى زمن الخليفة الثانى العزيز بالله (حكم من ٣٦٥ -٣٨٦ هـ/٩٧٥- ٩٩٦م) أن كتب ابن زولاق تاريخه، ربما على شكل حوليات؛ وعلى الرغم من أنه لم يصلنا مباشرة، فإنه كان المصدر الرئيسي للمؤلفين اللاحقين، حتى المقريزى بصفة خاصة. ثم جاء بعد ذلك المسبحى الذى كان، بوصفه أحد أعضاء الأسرة الفاطمية الحاكمة ومن كبار موظفى الدولة، قد كتب التاريخ الرسمي للأسرة بدرجة أو بأخرى، وقدمه على شكل يوميات. وقد تبنى الشكل نفسه معاصره هلال بن الصابئ وأسلافه، ليس بسبب تأثير أحدهما على الآخر، كما يبدو واضحا؛ ولكن بسبب استخدامهما للنظام الأرشيفي. وكما فى حالة هلال كان كتاب المسبحى ضخما وربما يمكن تفسير صعوبة تكوين أية فكرة عن الكتاب كله من خلال الحقيقة القائلة أنه ربما كانت هناك نسخة واحدة فقط هى الموجودة.

---

(1) GAS,I , 357 ; GAL , I , 155.

(2) دمشق، ١٩٧٢ و ١٩٧٣.

وليس من المؤكد بصفة مطلقة أن الكتاب كله قد نجا من عوادى الزمن حتى زمن المقريزى، ولكنه ربما يكون قد استخدم فى القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي على يدى ابن ميسر الذى كان المقريزى يعرفه.

والمجلد الذى يغطى عامي ٤١٧ - ٤١٨ هـ / ١٠٢٦ -١٠٢٨ / محفوظ بمكتبة الإسكوريال بإسبانيا، بيد أنه ليس ممكنا بعد اكتشاف ما إذا كانت هناك أى مجلدات أخرى كانت موجودة قبل الحريق الذى اندلع فى القرن الحادى عشر الهجرى / السابع عشر الميلادي. وعلى الرغم من أهميته الكبرى، كان الكتاب مهملا نسبيا حتى العصور الحديثة جدا. وقد نشره الآن تييرى بيانكيس وأيمن فؤاد السيد [1].

فى منتصف القرن الخامس الهجري / الحادى عشر الميلادي كان القضاعى يعمل فى مصر. وكان إيراني المولد ولكن مذهبه غير مؤكد، ولا تتسق سمعته العالية مع الكتب الصغيرة المتواضعة التى وصلتنا تحت اسمه. وعلى كل حال فإن المقريزى فى كتابه " اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا" يؤكد أنه يدين بالكثير للقضاعى فى معلوماته الأثرية وتاريخ مصر العام فى ذلك الوقت.

وقد رأينا أنه، من أجل أغراض التاريخ القديم، استفاد المؤرخون الذين كانوا يكتبون بالعربية من عدة كتب بهلوية قديمة تمت ترجمتها لحسابهم. وبالنسبة للقرون الأولى بعد الإسلام، كنت اللغة العربية فقط تستخدم ولم يكن هناك شيء بالفارسية؛ وفيما بعد كانت أعمال المؤلفين العرب تترجم إلى اللغة الفارسية وظهر تدوين تاريخى وأخذ يتطور. ويقال إنه حتى فى ذلك الحين لم يكن هناك شيء تمت ترجمته إلى العربية. وكان الكتاب الذين يكتبون باللغة العربية ممن ولدوا فى فارس، كانوا يتجاهلون الكتب التاريخية المكتوبة بالفارسية، مع استثناءات قليلة للغاية، بحيث تطور خطان متوازيان من الكتابة التاريخية وكان كل منهما غير مدرك لوجود الآخر ومستقلا عنه.

وفى البلاد السامية وفى مصر كانت العملية مختلفة. فعلى الرغم من أن اللغة السريانية استمرت موجودة فى مجال الأدب، فقد اتخذت الجماهير اللغة العربية باعتبارها لغتهم العامية كما أن الأقباط، الذين لم يكن لديهم سوى قدر محدود من الأدب، سرعان ما تعربوا تماما.

---

(١) دمشق، ١٩٨٠.

وبالطريقة نفسها تضاءلت اللغة اليونانية إلى جزر لغوية صغيرة، واختفت حتى فيما بين المؤمنين بالكنيسة الملكانية. وبقي التدوين التاريخي السورياني بل شهد صحوة أخيرة ولافتة للنظر في القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي في أعالي العراق؛ وفي العراق، فيما بين النساطرة، استمرت حتى القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي [١].

ومن المفهوم أن شبه الجزيرة العربية، التي كانت على الدوام تقريبا مقسمة من الناحية السياسية بل والمذهبية، لم تكن قادرة على تقديم المادة للتاريخ بالمعنى الحقيقي للكلمة. ومن ناحية أخرى، سرعان ما بدأ الاهتمام بتاريخ المدن المقدسة، وكذلك بمنطقة اليمن. وقد ذكرنا بالفعل الكتب التي تتناول تاريخ مكة، التي كتبها الأزرقي ومن جاءوا بعده [٢] ومعلوماتنا عن كتب تاريخ المدينة المنورة أقل، وليس لدينا سوى مستخرجات من منها في مؤلفات ترجع إلى فترة لاحقة، مثل كتاب السمهودي. أما بالنسبة لليمن، فإن أقدم مخطوط من هذا النوع ما زال مخطوطا هو كتاب أبي العباس أحمد بن عبد الله بن محمد الرازي (توفي حوالي سنة ٤٦٠هـ/ ٩٤٥ م) عن صنعاء. ويجب على أية حال تخصيص مكان خاص لكتاب أبي محمد الحسن بن أحمد الهمداني (ت ٣٣٤ هـ / ٩٤٥ م) الذي، على الرغم من كونه يمنيا قبل أي شيء، كان الاهتمام بشبه الجزيرة العربية ككل.ولا يمكن وصفه بأنه مؤرخ بالمعنى الدقيق للمصطلح، ولكنه جمع بين التاريخ والجغرافيا وأنساب القبائل، والأخبار القديمة قبل الإسلام، وهلم جرا في كتاب من النوعية الراقية، تمت إعادة بناء خصائصه الأساسية [٣]. ومن بين الموضوعات الأخرى التي جاهد المؤلف لكي يصفها تحول اليمن القديمة إلى اليمن في ظل الإسلام، على الرغم من أنه استطاع في أحسن الأحوال قراءة النصوص القديمة بشكل غير تام واعتمد بصفة أساسية على تراث العصر الإسلامي، التي كانت لاتزال حديثة نسبيا على الأقل في زمنه.

وداخل حدود غير ثابتة تكونت إمارة للمذهب الزيدي في اليمن، أدت إلى ظهور أدب بصفة خاصة للأئمة، بادئا بأبي الحسين يحيى الهادي إلى الحق (ت ٢٩٨ هـ / ٩١١ م). هذه التراجم جمعها علي بن محمد العلوي وأبو جعفر الكوفي [٤].

---

(١) عن الكتابة التاريخية المسيحية باللغة العربية، انظر ما يلي الفصل السادس والعشرين.

(٢) مثل ابن الشبة (وهو أيضا مؤلف كتاب عن تاريخ البصرة)، والفقيهي... إلخ؛ GAS,1,345-6

(3) EI[2]" al- Hamdani".

(4) GAS,I,346.

وكان مسلمو الغرب يمتلكون خصائص محددة معينة لا تتعارض مع الاختلافات المحلية أو القرابة الوثيقة مع الشرق فى التطورات الثقافية وخلق الأنواع الأدبية. وإذ كان الفتح فى الغرب قد جاء متأخرا عنه فى الشرق، وحققته مجموعات من الرجال الذين كانوا منفصلين عن الجماعة الإنسانية الثقافية فى الشرق الأدنى، فمن المفهوم أنه كان لا بد لبدايات التدوين التاريخي أن تجيء متأخرة نوعا ما عن بداياتها فى الشرق الذى كان من الممكن أن يقدم النماذج. ومن بين الكتب التى تم إنتاجها كان بعضها خاصا بإفريقية أو الأندلس، وكانت الكتب التاريخية الأخرى تواريخ عامة للأندلس وللمغرب، اللتين غالبا ما كان التاريخ يربط بينهما، وهناك كتب غيرها تناولت المغرب الإسلامى كله فى الفترة التى شهدت توحدهما تحت حكم المرابطين أو حكم الموحدين.

وكان أوائل المؤرخين الذين اهتموا بتاريخ المغرب الإسلامى من المصريين. وليس من الصعب تفسير هذا عندما نتذكر الدور الذى لعبوه هم والشاميون فى تأسيس نظم الحكم الجديدة وتنظيمها، وفيما بعد أيضا سعى المسلمون فى الغرب إلى الحصول منهم على المعلومات الفقهية والتاريخية التى كانوا بحاجة إليها. ويكفى هنا أن نتذكر كتاب عبد الرحمن بن عبد الحكم. وتتأكد علاقة الأندلس ببلاد الشام بمعرفة الشرق التى كشفت عنها مؤرخة لاتينية صغيرة معروفة باسم " مؤلف مجهول عن قرطبة" (منتصف القرن الثامن الميلادى) [1] وفيما بعد كان للانقسام السياسي بين الشرق والغرب أن يصل إلى داخل التدوين التاريخي فى الغرب الإسلامي مع إغفال كاد أن يكون تاما لتاريخ الشرق بعد عصر النبي عليه الصلاة والسلام؛ وكان تطور كتابة التاريخ ما زال محدودا للغاية فى الوقت الذى قدم فيه الأمويون إلى الأندلس، وهم الذين حافظوا على ظل فقط من تراث أسلافهم فى دمشق.

أبو مروان عبد الملك بن حبيب (ت٢٣٨هـ / ٨٥٣ م)، أول مؤرخ ولد فى الأندلس اهتم بتاريخ هذه البلاد، وقد عمل أيضا وفق أسلوب المحدثين. وفى القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادى، العصر الذهبى للخلافة فى قرطبة، كان هناك مؤرخان آخران: ابن القوطية والكاتب المجهول مؤلف كتاب " أخبار مجموعة"، وهو عبارة عن مجموعة من الروايات تتعلق فى معظمها بالماضى البعيد. وكتاب أصغر، تركز على الأندلس، نسبه عريب بن سعد القرطبى إلى الطبرى،

---

(1) See E. Levi -Provencal, Histoire de l'Espagne musulmane, I, Leiden and Paris 1950 -3, 10.

دليل على أنه كان هناك اهتمام أيضا بالتدوين التاريخي المشرقي، وقد أعيدت كتابته على مقياس أكبر تحت عنوان " العقد الفريد". وقد اهتم ابن حزم الفيلسوف - الشاعر، بعلم الأنساب القبلي التقليدي وكذلك بتاريخ الملل والنحل من وجهة نظر الأمويين، كما أن عبد الله بن باديس (حكم من ٤٦٩- ٨٣ هـ / ١٠٧٦-١٠٩٠ م)، آخر الزيريين فى غرناطة، كتب مذكراته[1]، وعلى أية حال تبقى الحقيقة أنه بحسب المؤرخين المسلمين اللاحقين أنفسهم، كان المؤسسان الحقيقيان للتدوين التاريخي العربي فى الأندلس، فى القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، اثنين من المهاجرين الفرس المتعربين هما: أبو بكر أحمد بن محمد بن بشير الرازى وابنه عيسى بن أحمد [2]. وبالنسبة لنا أهم مؤلف فى النصف الأول من القرن الخامس الهجرى / الحادى عشر الميلادي هو أبو مروان حيان بن حيان، الذى بعد أن أكمل عرضه الرائع لتاريخ إسبانيا الإسلامية، كتب نسخة مختصرة منه، كبيرة أيضا " المقتبس"، تم اكتشاف خمسة مجلدات منها ونشرت على مراحل.

وليست لدينا من الناحية العملية وسيلة لنعرف كيف بدأ التدوين التاريخي العربي فى إفريقية، أو فى المغرب. وهناك حاكم من الأغالبة، هو محمد بن زيادة الله، وابن القاضى الكبير سحنون كتب عن الأسرة وعصرها كتبا اختفت ولا يبدو أنها كانت تستخدم على نطاق واسع من جانب المؤلفين اللاحقين [3]. وربما تم بالمصادفة حفظ أقدم مؤرخة مكرسة للرستميين أتباع المذهب الإباضى الخارجى فى تاهرت (غرب الجزائر)، والحقيقة أنها قصيرة نوعا ما، قرب نهاية القرن الثالث الهجرى / التاسع الميلادي، وقد كتبها كاتب يسمى ابن الصغير [4]، الذى يحتمل أنه لم يكن ينتمى إلى مذهبهم الديني. وربما كان صعود الفاطميين ثم تدهورهم فيما بعد أيضا من أسباب اختفاء عدة كتب من فترتهم أو من فترات سابقة. و" كتاب افتتاح الدعوة" لداعيتهم الكبير القاضى النعمان كتاب أساسي عن الأيام الباكرة للأسرة، بيد أنه لا يتعداها، على حين

---

(1) Memoirs of Abdullah al-Ziri in Andalus ,III , 1935 ,IV ,1936 , VI , 1941.

(2) GAS ,I,362 ; C. Pellat , " The Origin and Development of Historiography in Muslim Spain" in Lewis and Holt , Historians of the Middle East , 119.

(3) For Ziyadatullah and the son of Sahnun , see Talbi , L'Emirat Aghlabide, 910.

(4) See GAS ,I, 356.

أن سيرة الأستاذ جوهر لا تزيد عن كونها مجموعة إلا قليلا، وهي بالغة القيمة في الحقيقة، عن مراسلاته الرسمية. وفي عيون الأجيال التالية بمن فيهم ابن خلدون، كان المؤسس الحقيقي للتدوين التاريخي المغربي هو ابن الرقيق القيرواني، الذى كان يكتب في بداية القرن الخامس الهجري/ الحادى عشر الميلادي.وتحت اسمه تم حديثا نشر شذرات من كتاب يتناول عددا من الأغالبة، وكتاب " تاريخ إفريقية والمغرب" [1]، ومع أن هذا النص يرتبط تحديدا بابن الرقيق، فإنه لم يتم التأكد من أصالته. وجاء بعد ابن الرقيق أبو عبد الله محمد بن على بن حماد بن الأبار؛ وقد أكمل ابن شرف الكتاب وخلفه بدوره أبو صلت [2].

ولا يبدو أنه قد تم إنتاج أى تدوين تاريخي حقيقي في صقلية، على الرغم من أن فروعا أخرى من الثقافة العربية الإسلامية وجدت هناك. ولاحظ أمارى معلومات فيما يسمى مؤرخة كامبردج، التى لا تزال تنتظر من يعرِّفها. وبعد فترة من الوقت كتب الجغرافى والمؤرخ محمد بن يوسف الوراق عن موضوع المغرب لواحد من الأمراء من الأندلس المقسَّمة في القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى. وقد استخدم البكرى هذا الكتاب، المفقود الآن، بعد ذلك بوقت قصير.

وكان لابد أن يبدو أن المغرب يسبغ أهمية على كتب التراجم، حسبما اتضح من الطبقات التى كتبها أبو العرب في نهاية القرن الثانى الهجري / الثامن الميلادي، ومن بين آخرين (تحت حكم الزيريين الأوائل) كان هناك جزء على الأقل من الكتاب المفقود للطبيب أحمد بن إبراهيم h ابن الجزار(القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادى) [3] وهما الكتابان اللذان استخدمهما عدد من الكتاب المغاربة اللاحقين مثل المؤلف المجهول صاحب كتاب " عيون الحقائق" الذى سبق ذكره. وثمة كتاب من منتصف القرن السادس الهجرى / الثانى عشر الميلادي، قبل توحيد الموحدين، يستحق اهتماما خاصا، هو تاريخ القيروان الذى كتبه عبد العزيز بن شداد الذى كان في الحقيقة يغطى تاريخ إفريقية برمته، ربما منذ الفتح الإسلامى. وحتى الآن لم يظهر هذا الكتاب في دائرة الضوء، على الرغم من أنه يمكن أن يكون لا يزال موجودا في مكان ما بالشرق. كان الكاتب

(1) Ed.M. Kaabi ,Tunis ,1968.

(2) Idris . La Berberie orientale .XV- Xvii.

(3) GAL,I , 274 ,and GAL, S1, 424.

مضطرا فى نهاية أيامه إلى الهجرة لبلاد الشام؛ وأخذ معه مخطوطه ويدين كل المؤرخين المشارقة تقريبا الذين عرفوا شيئا عن إفريقية حتى بداية عصر الموحدين، بشيء لهذا الكتاب، من ابن الأثير وتلميذه ابن خلكان حتى النويرى بل وابن الفرات فى نهاية القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي.

ولم يصلنا شيء من المغرب يرجع تاريخه إلى ما قبل القرن السادس الجري / الثانى عشر الميلادي.

وإذا كان يوجد، بدرجة ما، تدوين تاريخي مناسب لكل إقليم، فيمكن أن يكون هناك أيضا اتجاه نحو تدوين تاريخي خاص بجماعة ذات طبيعة سياسية وإيديولوجية. وعلى أية حال، من الضروري أن نقوم ببعض التمييز هنا. إذ إن مثل هذه الجماعات ترغب، مثلما تفعل مجموعات من نوع آخر، أن يكون لها سجلها الخاص بعلمائها وغيرهم من الأشخاص ذوى السلطة – وبعبارة أخرى كتب تراجم منفصلة للإباضية، والشيعة، والمعتزلة، إلخ. وعلى كل حال، فإنه بقدر ما يخص التاريخ الحقيقي للجماعة، لا يمكن تحقيق ذلك تحديدا إذا لم يكن الخبراء موزعين على نطاق واسع للغاية ومختلطين مع آخرين. وفى حالة تنظيم سياسي لأنه يعمل بطريقة مناقضة على نحو أو آخر كان يختلط جزئيا بالتدوين التاريخي الإقليمي. وكان للفاطميين، قبل التكوين الرسمي لدولتهم، تاريخ سابق، عرض له كما رأينا، القاضى النعمان الذى يبدو أنه لم يكن معروفا خارج دوائر الشيعة الإسماعلية. ومن ناحية أخرى، عرض هذا التاريخ نفسه من يسمى ابن أخي محسن الذى يبدو أن كتابه قد استخدم من جانب معظم مؤرخى المشرق(وبأوسع صورة على يدي أبى بكر عبد الله بن أيبك الدوادارى).

ومما سبق يسهل أن نرى إلى أي مدى كيف أن الاعتبارات التاريخية دخلت فى قطاعات عديدة من الحياة الثقافية والاجتماعية، كما اقترحنا بالفعل، مع النتيجة الحتمية المتمثلة فى ورود العروض التاريخية فى كتب من أنواع مختلفة للغاية.

وكان من الطبيعى أن يشعر أتباع المذاهب المختلفة بالحاجة لمعرفة تاريخهم الخاص، أو بالأحرى، النسخة المثالية منه، وقد أدت هذه الرغبة إلى ظهور نمط من التاريخ يجب أن نسميه تاريخ "المناقب" الذى قيض له أن يتطور فى تناسب مباشر مع الزيادة فى الفرق التى تحتمى بواحد من

الأولياء القدامى؛ ومن العصور القديمة وجد كتاب " أخبار الحلاج"[١] . ومقارنة بين سيرة عمر بن عبد العزيز، وهى وثيقة سياسية، ولكنها تاريخية أيضا عرضنا لها فى السطور السابقة، مع المناقب التى جمعت على مدى ثلاثة قرون ونصف بعدها على يدي ابن الجوزى، تبين تطور هذا النوع من التأليف. وبصفة عامة كانت المذاهب تبجل شهداءها: وهكذا كتب أبو الفرج الأصفهانى فى شبابه مصنفا عن العلويين الذين أعدموا هو كتاب " مقاتل الطالبيين".

ما بعد الفترة القديمة

يتسم منتصف القرن الخامس الهجري / الحادى عشر الميلادي بكونه علامة فارقة فى التدوين التاريخي، كما هو الحال فى النشاط الثقافي العام، بسبب انكسار الاستمرارية بفعل الانتفاضات السياسية التى لم تغير الحدود فحسب وإنما أعطت السلطة لأرستقراطية ليست لها معرفة بالتراث أو حتى، فى بعض الحالات، باللغة العربية. وعلى أية حال أبدى التدوين التاريخي مقاومة أفضل من الأنواع الأخرى، لأن مادته جددت نفسها بشكل طبيعي بدون الحاجة إلى القيام بإحياء فكري.

ويفسر تقلب حظوظ الخلافة فى العراق وبغداد تفاهة الإنتاج التاريخي وانخفاض مداه قبل فترة الانتعاش النسبي فى نهاية القرن السادس الهجري / الثانى عشر الميلادي. ونعلم [٢] أن محمد بن عبد الملك الهمذانى (انظر ما سبق) كان متبوعا بالرغونى ومن بعده الحنبلي ابن حداد الذى لا نعرف عنه شيئا مباشرا. والحقيقة أن هوية الهمذانى هذا غير مؤكدة. ذلك أن المؤرخ بدر الدين العينى الذى عاش فى القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي، بالنسبة للفترة التى تعنينا هنا، وضع الفقرات المختصرة التى نقلها من المؤرخة الصغيرة لمحمد بن على العظيمي (٤٨٣ - إلى ما بعد ٥٥٦ هـ / ١٠٩٠ - ما بعد ١١٦١ م) جنبا إلى جنب مع فقرات أخرى لها الخصائص نفسها من محمد بن عبد الملك، لا يمكن أن تكون منتمية للكتاب نفسه مثل تكملة تاريخه الذى ذكرناه من قبل. ومن ناحية أخرى فإن الروايات الظرفية التى قدمها ابن الفرات (بدون تسمية المؤلف - وهو أمر استثنائي) عن الأحداث فى العراق منذ بداية القرن السادس الهجرى / القرن الثانى عشر، تتشابه كثيرا مع ما يقدمه عز الدين بن الأثير، وربما يكون من الأفضل نسبتها إلى الهمذانى بقدر ما ترتبط ببداية القرن، وبعدها كما نعلم ينتهى كتابه. وتتسم بالخاصية نفسها المستخرجات المختلفة التى حفظها سبط ابن الجوزى (فترة ملك شاه) وكمال الدين بن العديم (٦٦٠ هـ /١٢٦٢ م) وآخرون.

---

(1) See L. Massignon , La Passion d'al- Halladj , Paris, 1978.

(٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان.

وحقيقة أنه قبل وقت طويل أن إشارة مؤرخ من نوعية ابن الأثير بشكل جماعي إلى "العراقيين" بين مصادره، كانت تعنى بالتأكيد أنه كان هناك عدد منهم، ولكنهم ربما زاوجوا كتب المؤلفين بدون أن يبرز أي كاتب فرد بصورة مستقلة. وعلى أية حال، يجب ذكر الكاتب الموسوعي ابن حمدون، الذى عاش فى منتصف القرن، والذى يقدم فى المجلد الثانى عشر والأخير من كتابه "التذكرة" عرضا ظرفيا قيما للتاريخ العام، ربما يكون قد جمع مادته فى بلاد الشام. ومن المحتمل أنه كان بناء على طلب أمير شامى قام العراقي المنفي ابن العمراني، فى أثناء الفترة نفسها، بتصنيف التاريخ الموجز عن الخلافة " الأنباء فى تاريخ الخلفاء".

وعند نهاية القرن ظهر كتاب أكثر أهمية ولكن جوانب القصور فيه لها نفس الأهمية. فقد كان ابن الجوزى عالما من المدرسة الحنبلية التى كانت آنذاك فى طريقها للظهور فى العراق وبلاد الشام بدرجة صغيرة. وكان خطيبا يلهب حماسة الجماهير، ومؤلفا لأنواع كثيرة مختلفة من الكتب، تعج بالمعلومات والملاحظات الجدلية عن الحياة الأخلاقية والدينية والاجتماعية. وهو كاتب لا يمل ولا يكل، قدم لنا كتابا كبيرا بعنوان "المنتظم" ضمن كتب أخرى، وهو كتاب ضخم عن تاريخ العالم الإسلامى حتى زمنه [1]. والجزء الأول هو التقليد المعتاد للطبرى والباقى يقوم بدور تاريخ الطبرى بالنسبة للذين أكملوا كتابه. وعلى أية حال، فإنه يضيف إليهم، بصورة متزايدة، من خلال تناوله الحياة والصراعات الاجتماعية- الدينية فى بغداد، مادة إضافية أخذت ممن كانوا يزودونه بالمعلومات من الحنابلة ومن تجاربه الشخصية. ونخرج من الاختلال المفرط بين أحجام الفصول والفقرات بانطباع أن الكتاب غير مكتمل إلى حد ما وكتب فى عجالة، بيد أنه على كل حال تتمثل خاصيته الرئيسية فى اقتصار أفقه على بغداد، أو حتى على المسائل التى تهمه هو شخصيا: ونادرا ما ترد كلمة فى أي من كتبه عن الجهاد ضد الصليبيين. ولأن كتاب "المنتظم" كان هكذا، فقد كان استخدام الكتاب اللاحقين له قليلا باستثناء حفيده سبط بن الجوزى الذى أدخل عبارات منه فى كتابه "مرآة الزمان" بشكل أكثر منهجية. ومن وجهة نظر فنية، يبدو كتاب " المنتظم" أول مثال على النمط الذى قد أنتج على نطاق واسع فيما بعد، الذى يتمثل فى إضافة الوفيات من المشاهير إلى حوادث كل سنة. وقد استكمل القادسى الذى كان معروفا لسبط ابن الجوزى، كتاب " المنتظم" حتى السنوات الختامية للقرن، بيد أن كتابه مفقود.

(1) EI^2, "Ibn al-Djawzi".

وفي الأماكن الأخرى كانت شهرة كتاب " تاريخ بغداد " قد شجعت سلسلة من الكتاب على أن ينتجوا كتبا على شاكلته فيما يخص زمنهم: أولا السمعانى فى القرن السادس الهجري / الثانى عشر الميلادي، ثم البيثى، ثم ابن النجار على الخط نفسه فى القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي. وفضلا عن ذلك كان السمعانى مؤلف كتاب إرشادي مفيد؛ ذلك أن كثرة أسماء المؤلفين الذين لا يعرفون سوى بنسبتهم (مثل الأسماء المأخوذة عن أماكن نشأتهم وما إلى ذلك) جعلت من الصعوبة بشكل متزايد التمييز فيما بينهم وتعريف الأماكن التى اتخذوا منها أسماءهم، ويقدم السمعانى فى كتابه الموسوم "كتاب الأنساب" سجلا عاما يمكن مقارنته من بعض النواحي بالقواميس الجغرافية، ولكن مع إضافة أسماء أهم المؤلفين إلى كل موضع أخذوا منه نسبتهم.

ومن المثير للدهشة تماما أنه لم يكن لدى السلاجقة مؤرخون حقيقيون كتبوا عنهم خصوصا، سواء باللغة العربية أو باللغة الفارسية. ولم يتح لنا تاريخهم سوى عن طريق التدوين التاريخي العراقى الباقى أو من الكتب المؤلفة بأي من هاتين اللغتين فى كتاب تاريخي فيما بعد منتصف القرن السادس الهجرى / الثانى عشر الميلادي، وقد تم تأليف أحد هذه الكتب على الأقل خارج ممتلكاتهم بناء على طلب أمير كان متمسكا بتراثهم تماما. ومؤلف هذا الكتاب الأخير عن تاريخ السلاجقة، عماد الدين الأصفهانى الذى سوف نعرض له فيما بعد، صنع تاريخه المهنى فى العراق وبلاد الشام، ولكنه كان إيراني المولد، وهى حقيقة أتاحت له أن يستخدم المصادر المكتوبة بكلتا اللغتين بالتساوى، وهو أمر لم يكن معتادا، مع أنه كتب باللغة العربية فقط. وبالنسبة للعصور الباكرة كان بوسعه الاعتماد على المصادر الأدبية العراقية، وبالنسبة للفترة التالية اعتمد على مذكرات الوزير الفارسي شرف الدين أبو نصر أنوشروان بن خالد (ت ٥٣٢ أو ٥٣٣ هـ / ١١٣٨ أو ١١٣٩ م)؛ وأخيرا اعتمد على المعلومات المعاصرة التى كانت متاحة له فى بلاد الشام. وكما سنرى، بينما كان هذا الكتاب مصدر بهجة للمتخصص، كان لهذا السبب أن البندارى، مواطنه الذى كان ثنائي اللغة أيضا، أنتج نسخة مبسطة من الكتاب كانت الوحيدة التى وصلتنا.

والكتاب العام الآخر عن تاريخ السلاجقة الذى حفظته الأيام لنا " أخبار السلجوقية"، الذى ينسب إلى مؤلف واحد،أو اثنين على ما يحتمل، لهما حظ قليل من الشهرة[1] ، وصل فى شكله النهائي من شمال غرب إيران، حيث استمرت العربية الأكثر استخداما. ولابد أنه كتب بواسطة أتابك أذربيجان، ومن المؤكد أنه يحتوى على معلومات تتعلق بذلك الإقليم. ويدين لهذين الكتابين العربيين المؤرخون اللاحقون الذين لم تكن لهم معرفة باللغة الفارسية بالكثير من المعلومات الأساسية التى عرفوها عن السلاجقة فى القرن السادس الهجري / الثانى عشر الميلادي.

عند هذه النقطة يجب ذكر كتاب " مشارب التجارب" الذى صنفه بالعربية ابن فندق (على ابن القاسم زيد البيهقى) [2] مؤلف تاريخ بيهق الصغيراللافت للنظر باللغة الفارسية، باعتباره من أفراخ كتاب " تجارب الأمم "لمسكويه. وما نعرفه عنه مأخوذ عن ابن الأثير الذى كان الكتاب لا يزال موجودا فى أيامه.

ومنذ ذلك الحين فصاعدا، وعلى الرغم من أن اللغة العربية استمرت تستخدم فى إيران فى أغراض الدين والفقه، صارت أي كتب تاريخية جديدة تكتب باللغة الفارسية. وكتب محمد بن أحمد بن على النسوى بالعربية، وهى لغة كان عليه معرفتها بوصفه موظفا كبيرا فى بلاط جلال الدين منكوبرتى (حكم ٦١٧-٦٢٨ هـ / ١٢٢٠ -١٢٣١م) بعد سنة ٦٢٨ هـ / ١٢٣٠ م مباشرة فكتب السيرة اللافتة لسيده الأخير، ولكن مغامرات هذا الأخير نتج عنها موته فى بلد عربي، حيث استقر ليكتب لجمهور من القراء والرعاة الحامين له من أبناء العربية.

كان الموقف فى بلاد الشام مختلفا تمام الاختلاف. وإذ كان منقسما سياسيا عن ذى قبل، فى النصف الشمالي على الأقل، فقد كانت به، فى كل مركز، دوائر متعلمة صغيرة،حيث كان هناك كثيرون من الصغار الذين يزهو كل منهم بنفسه كاتبا وغالبا ما كان يكتب التاريخ، ولكن داخل الحدود المحلية الضيقة. هذا التشرذم وربما أيضا عناصر الجدل بأسلوب الكتابة، يفسر لماذا لم تحتفظ الأجيال التالية بشيء من هذه الكتب، التى لا نعرف عنها سوى عناوينها، التى نادرا ما كان يذكرها المؤلفون اللاحقون. وكان آخر كتاب تاريخ مهم ينتج فى بلاد الشام هو الذى كتبه

---

(1) Lewis and Holt , Historians of the Middle East ,69 -71 ; W.Madeling , "The identity of two Yemenite MSS", Journal of Near Eastern Studies ,XXXII, 1973 ,179.

(2) Lewis and Holt , Historians of the Middle East,58.

يحيى بن سعيد الأنطاكى (ت ٤٥٨ هـ / ١٠٦٦ م) الذى كان يؤلف فى بيئة مسيحية بيزنطية فى شيء من التناقض البادى؛ وكان بمولده مسيحيا مصري المولد وكتب باللغة العربية التى كانت قد صارت بالتأكيد سارية فى أنطاكية مثلما كانت فى الولايات الإسلامية.

وكان لابد من انقضاء قرن أو أكثر قبل أن يظهر كتاب آخر لافت للنظر. وعلى أكثر تقدير يمكن ذكر عدد قليل من الأسماء بدون الادعاء بأنها قائمة كاملة: أبو غالب المعرى [١]، على سبيل المثال، من عائلة بارزة فى معرة النعمان، أنجبت فى النصف الأول من القرن الخامس الهجري/ الحادى عشر الشاعر العظيم أبو العلاء المعرى؛ فى الربع الأول من القرن السادس الهجري / الثانى عشر الميلادي حمدان بن عبد الرحيم الذى كان قد ألف تاريخا عن الفرنج الذين كان قد مارس الطب بينهم [٢]. وبعد ذلك بفترة من الزمان ظهر كاتبان آخران يبدو أنهما كانا أكثر أهمية، بيد أن مؤلفاتهما الكبرى قد اختفت: علي بن منقذ من أسرة بنى منقذ الشهيرة، والذى سنعرض له بعد قليل، والعظيمى. ومن المحتمل أن مؤرخة علي بن منقذ كانت مصدر مواد كثيرة من المعلومات فى المؤرخات اللاحقة [٣]، ولكنها اشتهرت فى وقت مبكر تماما بأنها قد عملت بشكل رديئ وربما لها مذاق شيعي، وهو ما يحتمل أنه كان السبب فى أنها لم تنج من براثن الزمن. وترك العظيمى مؤرخة ملخصة مفيدة حقا، ولكنه كان قد صنَّف عملا أكثر أهمية تم اقتباسه غالبا فى كتاب " بغية الطلب" لكمال الدين ابن العديم. وهو مؤلف كتب من منطلق أنه مواطن من حلب لم يكن من أتباع أى مذهب ديني بعينه [٤]. وأخيرا هناك سبب جيد بشكل استثنائي لأن نمضى هنا إلى نهاية القرن السادس الهجرى / الثانى عشر الميلادي، عندما ظهرت مؤرخة صغيرة معروفة باسم " البستان" لكي تقدم الرابطة بين عائلات المؤلفين هذه من حلب ومن شمال بلاد الشام.

ومرة أخرى كانت الأمور مختلفة فى وسط بلاد الشام وجنوبها فى الفترة نفسها، ربما بسبب الوحدة النسبية التى حققتها السيادة الفاطمية على مدى نصف قرن من الزمان بواسطة أتابكة دمشق. وفى هذه المنطقة نعرف فعلا كتابا واحدا فقط هو " تاريخ دمشق" الذى يحكى فيه ابن

(1) Cahen , La Syrie du Nord , 44 and n.4.

(2) Ibid., 41 -42.

(٣) ربما فى حالة كتاب البستان الذى نورده فيما يلى.

(4) Cahen , La Syrie du Nord ,42-3.

القلانسي تاريخ مدينته وإقليمه منذ منتصف القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادى، حتى سنة ٥٥٥ هـ / ١١٦٠ م. وعلى الرغم من القيمة التوثيقية الكبرى للكتاب، فإن المؤلف لا يتورع عن تجاهل بعض الأحداث المعينة غير الملائمة.

وأخيرا ربما نتأمل فيما يتعلق بهذه المجموعات تاريخ ميافارقين الذى كتبه ابن الأزرق الفارقى فى ديار بكر؛ ومؤرخته المهمة موجودة فى روايتين لم تجدا حتى الآن ناشرا للمائة سنة الأخيرة التى تغطيها (أي حتى سنة ٥٧٢ هـ / ١١٧٧ م).

ومن الواضح أن كل هذه المؤرخات، التى قيدت لأسباب عملية فى نطاق حياة المؤلف، اعتمدت بصورة أساسية على المصادر الشفاهية أو على التجارب الشخصية للكاتب نفسه، والواقع أن هذا ينطبق أيضا على الأقسام الأخيرة من تلك المؤرخات التى تعود إلى ماض أبعد زمنا. ويستلفت النظر بشكل خاص فى هذا الصدد " تاريخ دمشق" بسرده الحيوي الذى ينبض غالبا بالجدل. وبالنسبة للفترات الأسبق، من ناحية أخرى، فإن هذه المؤرخة، مثل مؤرخة ابن الأزرق وربما مؤرخة العظيمي أيضا، استخدمت مصادر أدبية معترف بها على نحو أو آخر وهنا وهناك ربما كان المؤلفون قد استطاعوا الوصول إلى الوثائق من المحفوظات.

ومن الصعب أن نعرف كيف نصنف أسرة بنى منقذ التى كان عدة من أبنائها بما فيهم علي نفسه قد جربوا أيديهم فى كتابة التاريخ. وأشهر أبناء هذه الأسرة، أسامة بن منقذ، (ت ٥٨٤هـ/ ١١٨٨ م)، كان مؤلف كتاب فريد من نوعه، وهو مشهور اليوم، ولكنه لقي التجاهل فى التراث العربي كله، وهو " كتاب الاعتبار"[1]. وفى هذا الكتاب ينشر أسامة، فى تجاهل تام لتتابع الزمني، ولكن بعفوية عظيمة، ما جمعه طوال حياة من الأسفار التى أخذته أحيانا تحت ظروف رومانسية، من مسقط رأسه شيزر على نهر العاصى، إلى ديار بكر ومصر التى كان يحكمها آنذاك آخر الفاطميين، لكى تنتهى أخيرا فى خدمة صلاح الدين؛ ورواياته عن الحروب الصغيرة والصداقات الصغيرة مع الفرنج فى الكيان الصليبي فى العقدين أو العقود الثلاثة التى أعقبت الحملة الصليبية الأولى.

---

(١) انظر ما سبق، الفصل الحادى عشر.

وفى مجال التراجم، أعطى ابن عساكر مدينة دمشق كتابا ضخما، منافسا لذلك الكتاب الذى ألفه الخطيب البغدادى لبغداد فى القرن السابق وأكثر منه انفتاحا من الناحية العقلية عنه فيما يتعلق بالجوانب غير الدينية من الحياة، وهو اتجاه قيض له فى القرن التالى أن يكون أكثر ظهورا، لاسيما فى كتاب " بغية الطلب فى أخبار حلب " لكمال الدين بن العديم الذى سنشير إليه مرة أخرى. وربما يجدر بنا أيضا أن نذكر كتاب ابن عساكر " فضائل بيت المقدس"، الذى ألفه على خلفية تحرير صلاح الدين الأيوبى له.

والتدوين التاريخى فى القرن الثانى من الحكم الفاطمي معروف قليلا لنا. فمن ناحية يبدو أن تدهور الدولة ربما يكون قد ثبط من كتابة مؤلفات كبرى؛ ومن ناحية أخرى، فمن المحتمل أن الكارثة التى مثلها الغزو الأيوبى الأخير لأملاك الفاطميين قد جلبت فى قطار خسائرها، توزيع أو إخفاء المؤلفات المكتوبة، والتى قدر لعدد قليل منها فقط أن تعاود الظهور، أن لم يكن من أجلنا فعلى الأقل لمؤلفين بعينهم فى العصر المملوكي اللاحق. وهناك كتابان فى التاريخ العام بشكل أو بآخر، عن الحكم الفاطمى يبدو أنهما اتبعا خطوطا متوازية، ولكن كلا منهما كان مستقلا عن الآخر. ولا نعرف شيئا عن كتاب أنتج قرب منتصف القرن السادس الهجري / الثانى عشر الميلادي لمؤلف ورد ذكره فقط بلقبه فى البلاط وهو " المحنك"، بغض النظر عن أنه كان المصدر الرئيسي الذى استخدمه جمال الدين أبو الحسن علي بن ظافر الأزدى عند نهاية القرن، ومرة أخرى استخدمه محمد بن ميسر (ت ٦٧٧ هـ / ١٢٧٨ م) عند بداية الحكم المملوكى؛ ولم يشر أى كاتب لاحق إليه. ويصدق العكس على ابن الطوير، الذى يمزج كتابه التاريخي بين رواية تفصيلية عن أحداث القرن السادس الهجرى / الثانى عشر الميلادي، حتى قدوم الأيوبيين، مع مناقشة منهجية ومتعمقة لمؤسسات الحكم البائد، كما وجدها الحكام الجدد، من وجهة نظره، وهو ما يفترض أنه النقطة التى يشير إليها عنوان " نزهة المقلتين فى أخبار الدولتين ". وعلى الرغم من أهميته الكبيرة، فلا يوجد كاتب لاحق يذكر الكتاب قبل نهاية القرن الثامن الهجرى/ الرابع عشر الميلادي، عندما يبدو من المرجح أن ابن خلدون وجد فيه فائدة على الرغم من أنه لم يشر إلى ذلك صراحة. ويدين ابن الفرات، الذى كان مدى اختياره لمصادره واسعا إلى درجة كبيرة، بالكثير لهذا الكتاب الذى أخذ عنه الملامح الرئيسية لمعلوماته عن القرن الثانى من الحكم الفاطمى؛ كما أن المقريزى وابن تغرى بردى قد فعلوا مثل ذلك. ثم مع تدهور التدوين التاريخى المصري، خيم الصمت على كتاب ابن الطوير، لدرجة أنه لم يكن معروفا حتى العصور الحديثة العصر الذى عاش فيه مؤلفه.

ويفسر ازدياد سلطة الوزراء على حساب الخلفاء فى مصر سبب ازدهار الرسائل التاريخية ذات الموضوع الواحد التى كتبت عن الأفضل، والمأمون البطائحى، وطلائع بن رزيق، والتى ارتبطت بشكل أو بآخر بالمنافسات السياسية ولكنها غنية بالمعلومات عن الحياة الإدارية. وكانت هذه الرسائل ما زالت متاحة فى زمن المقريزى، ولكن لا يبدو أن أيا منها قد حفظت فى شكلها الأصلي حتى يومنا هذا، وإلى جانب هذه الرسائل يجدر بنا ذكر كتاب أكثر تلخيصا وعمومية فى طبيعته وعنوانه " الإشارة إلى من نال الوزارة" الذى صنفه على بن الصيرفى (ت ٥٤٢هـ/١١٤٧م)، الذى كان موظفا كبيرا بالديوان عند بداية القرن السادس الهجري / الثانى عشر الميلادي.

واستمرت كتابة التاريخ باللغة العربية فى مصر مع " كتاب السير" لساويرس بن المقفع وكتاب خاص ينسب إلى المهاجر الأرمنى - هو كتاب أبى صالح الأرمنى عن كنائس مصر.

وكان العصر الفاطمى موازيا للدولة الصليحية فى اليمن، والتى كانت إلى حد ما تابعة للفاطميين، بيد أن هذا لم يستبعد الوجود المستمر للخلايا الزيدية والجماعة الشافعية. وكل من هذه المجموعات كانت لها أدبياتها؛ وهنا يكفى أن نذكر مؤرخة مسلم اللحجي التى لا تحدد محتواها بشكل واضح [1] والعمل ذا الطابع الأدبى الأوضح للشاعر عمارة بن أبى الحسن الحكمى.

وقد أدت شهرة صلاح الدين الأيوبى وحقيقة أنه، فى وسط الأمراء الأتراك، كان من أبناء الثقافة العربية، إلى تجمع دائرة من الكتاب حوله. وقد ذكرنا بالفعل عماد الدين الأصفهانى فيما يتعلق بتاريخ السلاجقة، والذى كتبه، فى الحقيقة ببلاد الشام عندما دخل فى خدمة صلاح الدين. وفيما عدا ذلك كان الهدف من وراء عمله كله أن يؤلف تاريخا عن ذلك السلطان. وكان أهم جزء منه كتاب " البرق الشامى"، وهو رواية عن تاريخ بطله استمرت حتى نهاية عهده، متضمنة وصف أسترداد بيت المقدس، واستعادة بلاد الشام وفلسطين من الفرنج ومقاومة الحملة الصليبية الثالثة. وقد كتب بأسلوب جدير بالسلطان الشهير، ولكنه كان فى الحقيقة قد اتخذه فى كتابه عن السلاجقة، حسبما لاحظنا بالفعل. وعلى أية حال ليس هناك سبب يجعلنا نعتقد أن السجع وزخرفة الأسلوب كان يقصد دقة العمل الذى لا نزاع حوله. بالإضافة إلى ذلك، فإن المؤلف، الذى كان عمله الرئيسي مسئولية مراسلات سيده، يضطر كثيرا إلى تقديم العديد من الأمثلة منها، وهو ما يشكل بالنسبة لنا القيمة التى تتوفر فى وثائق الديوان. وقد اعتبرت الأجيال التالية

---

(1) Madelung, " The identity of two Yemenite MSS" ,179.

كتاب " البرق الشامى" المصدر الأساسي لتاريخ صلاح الدين، لدرجة أن الكتاب اللاحقين قد اتبعوه بحيث كادوا يستبعدون الآخرين جميعا. وكانت لعماد الدين الأصفهانى سمعة معتبرة بأسلوبه المتمايز؛ ومع هذا فلابد أنه كان يرهق النساخين؛ لأنه لم يصلنا سوى ثلاث شذرات من عمله الأصلي ومختصر لكتابه قام به البندارى نفسه الذى يبدو أنه كان يشغل نفسه بالفعل فى التاريخ السلجوقى. وحتى من النسخة المختصرة لم يبق سوى فقرات قليلة - وحدث هذا فى وقت قريب تماما. وأحسن تنقيح معروف هو ذلك الذى قام به أبو شامة فى القرن التالى[1].

ومن هذا الكتاب الأساسي أخرج عماد الدين الأصفهانى جزءا خاصا مكرسا لتحرير بيت المقدس، وقد حفظ بشكل أفضل بسبب حجمه المتواضع وأهمية موضوعه. وإذ عاش بعد سيده بتسع سنوات، أنتج أيضا، فى مجلدين متوالين، تكملة لكتاب " البرق الشامى" الذى كان أبو شامة قد حفظها. بالإضافة إلى أنه صنف مجموعة من الأشعار فى زمنه، على غرار " يتيمة الدهر" للثعالبى، مع تراجم ملحقة عن الشعراء [2].

ويجب أن نذكر مع عماد الدين الأصفهانى زميله وصديقه عبد الرحمن بن على المعروف باسم القاضى الفاضل (ت٥٩٦ هـ / ١٢٠٠ م) الذى كان، على الرغم من أنه كان مصري المولد، مغرما بألاعيب الأسلوب التى كانت قد أسهمت بالضرورة فى شهرة سيدهم. وفى " البرق الشامى" يمكن أن نجد كثيرا من الاقتباسات من المراسلات الرسمية للقاضى الفاضل، الذى كان أكثر انغماسا بصفة خاصة فى الإدارة الداخلية، كما أنه حافظ، حسبما كانت الممارسات فى معظم الدواوين، على يوميات الأحداث التى قرر فيما بعد أن يحررها من أجل النشر. وفى هذا العمل كان يساعده أبو غالب الشيبانى، المعروف بسبب مختصره واستكماله لتاريخ الطبرى. وكانت يوميات الديوان للقاضى الفاضل، ما زالت متاحة فى زمن المقريزى [3]، كما أن بعض المخطوطات ذات المحتوى المتنوع من مراسلاته باقية إلى اليوم.

والسنوات محل الدراسة تتوازى بشكل فضفاض مع فترة الذروة بالنسبة لطائفة الحشاشين فى بلاد الشام. ولم يبق لنا أي كتاب تاريخ خرج منهم، ولكن لدينا على الأقل سيرة - متأخرة حقا وشبه أسطورية - عن راشد الدين سنان، زعيم الحشاشين الذى كان معاصرا لصلاح الدين [4]

---

(١) انظر ما يلى.

(2) EI[2] ," Emad al-Din ".

(3) Cahen , La Syrie du Nord , 52.

(4) See S. Guyard , " Un grand maitre des assassins au temps de Saladin " , Journal Asiatique, April - May - June 1877, 324-489.

وكما كانت الانقسامات السياسية تشجع التواريخ المحلية، كذلك فإن تتابع الأسر الحاكمة أو متابعة الاهتمام بالأمة الإسلامية ككل، بالنسبة لأفراد بعينهم، قد شجع شكلا جديدا من التأليف. والحقيقة أنها كانت محاولة لمزج العرض التاريخي التتابعي برواية الأحداث التى جرت فى جميع أنحاء العالم الإسلامي - وهى مهمة يصعب إنجازها بنجاح فى كتاب واحد فقط. وبقدر ما كان يمكن الإشارة إلى التواريخ المحددة للأمراء أو الأسر الحاكمة أو حتى المدن، كان أكثرمنهج مناسب للكتابة ببساطة يتمثل فى جمع التواريخ الفردية فى تصنيف عام. وقد فعل هذه بدرجة ما ابن بابا القاشى حوالى سنة ٥٠٠ هـ/ ١١٥٠٠ م، وبصورة أوضح، المؤلف الفارسي صاحب كتاب " مجمل التواريخ" بعد ذلك بقليل. وفى الأراضى العربية قدم ابن ظافر الأزدى مثالا ممتازا عند نهاية القرن السادس الهجري / الثانى عشر الميلادي هو كتاب " أخبار الدول المنقطعة". وأكثر من ذلك فى هذا المجال طبقت هذه المعادلة فيما بعد على أيدى كتاب متفتحى العقل من أمثال النويرى ورشيد الدين طبيب (باللغة الفارسية) بل وابن خلدون.

وعند هذه النقطة يبدو من المناسب أن نلفت الانتباه إلى نمط من المؤرخات، يتشابه مع نظيرتها فى بيزنطة وغيرها من آداب الشرق والغرب، سوف نسميه "المؤرخة المختصرة ". وغني عن القول، إنه فيما بين العامة والمتخصصين، كان هناك أناس مهتمون بقراءة الروايات التاريخية القصيرة وباحثون راغبون فى الرجوع بسرعة إلى الكتب ذات المرجعية الجاهزة. وكان ضروريا لهذه الفئة من المستخدمين، جمع المعلومات من المستخرجات أو المختصرات؛ وكان من الصعب أن تعتبر هذه كتبا فى الأدب ولكنها كانت تخدم فى نشر الثقافة التاريخية. فهى توضح لنا على الأقل ما كان المؤلفون يرونه أكثر فائدة فى لفت انتباه معاصريهم. ومن الواضح أيضا أنه بالنسبة للمؤرخين المحدثين نادرا ما توفرت المعلومات التى لم تكن متاحة بالفعل فى مكان آخر. وعلى أية حال، فإنه يجب عدم التغاضى عن الحالات التى ربما تكون قد حفظت قصاصات من المصادر التى فقدت فيما بعد. هذه المؤرخات القصيرة ليست كلها متشابهة؛ فبعضها له مظهر الملاحظات الأولية ويمكن فهمها على الوجه الصحيح فى ضوء معلومات أخرى أكثر وضوحا. وغيرها تنتقى، ولكنها تحافظ فيما اختارته على شكل السرد المستمر القابل للقراءة. وكثيرا ما يكون مؤلفو هذه المؤرخات المختصرة أصحاب المؤلفات الأكثر امتدادا، وفى بعض الحالات تجىء بعد كتاب أطول للمؤلف نفسه، فإنه قد يمد نطاق الرواية فى السنين الأقرب إلى عصره. ولا يمكن القول إن الأعمال

المختصرة تكون دائما اختصارا لمؤرخة أطول: فهناك، إلى حد ما، خطان مستقلان من العمل. وربما تتبع المؤرخة مؤرخة أخرى أسبق زمنيا بدون الإشارة إلى كتب أكثر تفصيلا للمؤلف نفسه. وربما تكون المؤرخة فى بعض الأحيان أسبق زمنيا، وفى بعض الأحيان تكون لاحقة على الكتاب الأطول. فابن واصل، على سبيل المثال، ألف " التاريخ الصلاحى" قبل كتابه الكبير " مفرج الكروب فى أخبار بنى أيوب"، وابن أبى الدم كتب مؤرخته المختصرة بعد مدونته المطولة. وقد نسخ ابن النظيف الجزء الأول كله من مؤرخته من البستان، كما نسخ المكين بن الأمين مؤرخته، حتى وفاة صلاح الدين، من التاريخ الصلاحي لابن واصل. والكثرة الظاهرة للمؤرخات المختصرة فيما بعد الفترة القديمة ربما تشير إلى عملية نشر هذا الشكل من الثقافة على نحو ديموقراطي معين.

كانت الحقبة الأيوبية بالنسبة للتدوين التاريخي فى بلاد الشام والجزيرة قرنا من المجد، قيِّض له أن يستمر تحت حكم سلاطين المماليك الأوائل، ولكنه فى ذلك الحين كان موازيا للتدوين التاريخي المصري، الذى كان له أن يحتل المركز الأول فى نهاية الأمر. وكانت الحقيقة أن وضع بلاد الشام فى التاريخ العام للشرق الأدنى قد حاز أهمية عالمية. وكانت بلاد الشام هى التى تحول إليها آخر الإيرانيين الناطقين بالعربية عندما لم تعد بغداد مركزهم الرئيسي، والشىء نفسه يصدق على أولئك الذين فى الغرب، خاصة فى الأندلس، بعد نكسة حركة الاسترداد المسيحية. وكانت هناك، بطبيعة الحال، مصر، ولكن بغض النظر عن الحقيقة القائلة بأن الحكام الذين حكموها مع بلاد الشام كانوا نشطين بشكل خاص فى مصر، حيث أدى سقوط الحكم الفاطمى وشغل كل المناصب العليا بالقادمين الجدد من آسيا القريبة، ممن جلبوا معهم موروثات مختلفة، إلى كبح تطور ثقافة مصرية عامة، لم تتحقق سوى مع قدوم المماليك.

وأول مؤلف كبير كان بمعنى من المعانى من الباقين من القرن السابق. فقد كان ابن أبى طىء ممثل عائلة شيعية كبيرة فى حلب، وعلى أية حال، رأى العديد من رفاقه فى المذهب يتحولون إلى المذهب السني الرسمي. وكان يدين لوالده بوفرة الكتابات التى أمده بها، سواء كانت أصلية أو مأخوذة من التواريخ المحلية الصغيرة التى ذكرناها بالفعل. وقد شكل كتابه "معادن الذهب" تاريخا عاما للعالم المسلم، ولكن بعيدا عن بعض المستخرجات فى كتاب عز الدين بن شداد، فليس معروفا لنا سوى ما يتعلق بالجزء الذى يتناول القرن السادس الهجرى / الثانى عشر

الميلادى. ولا تزيد ملاحظاته على الأقاليم خارج بلاد الشام، وبعضها خارج مصر، على كونها مؤشرا على المصادر المعروفة المعتادة، مثلا، (كتاب عماد الدين الأصفهانى عن السلاجقة، وعلى نطاق أوسع، مصادر عهد صلاح الدين الأيوبي). ومن ناحية أخرى، هناك اهتمام كبير بما يخبرنا به عن تاريخ شمال بلاد الشام (وفيما يخص دمشق يستلهم ابن القلانسى)، وعن فترات معينة فى التاريخ المصري، وهناك الكثير جدا على هذا النحو لدرجة أن مؤرخا مثل المؤرخ السني شهاب الدين أبو شامة، بينما حذف اسم ابن أبى طيء من قائمته الافتتاحية، لا يستطيع أن يقاوم إغراء الاقتباس منه باستمرار فى الفقرات المخصصة لعهود نور الدين محمود بن زنكى والسنوات الباكرة من عهد صلاح الدين الأيوبى، ولا تزال روايته عن تاريخ النصف الأول من القرن السادس الهجرى/ الثانى عشر الميلادي الأكثر أهمية بالنسبة لنا، على الرغم من أنه وصلنا عن طريق مؤرخة ابن الفرات اللاحقة زمنيا، والتى لقيت التجاهل زمنا طويلا، ولم تظهر لها الترجمة ولا النشر اللذان طال انتظارهما. وقد اتبع ابن أبى طيء كتابه الكبير بسيرة لابن صلاح الدين وخليفته فى حكم حلب،الملك الظاهر، الذى يبدو أنه كان على علاقة طيبة به. وكان قد قابل ياقوت الذى خصص له ترجمة حفظها الصفدى ولكنها مفقودة من مخطوطات كتابه «إرشاد الأريب»، وليست بمصادفة بالتأكيد [1].

ولا بد أن مدينة حماة الصغيرة، كانت حتى بداية القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي، مركزا مهما للمؤرخين، بلغ أوجه فى الأمير أبى الفداء. وعلاوة على ذلك فإن أول ممثل لهذا الخط، كان أميرا بالفعل، هو محمد بن عمر بن شاهنشاه بن عمار بن أخى صلاح الدين وحاكم المدينة، وكتابه "مضمار الحقائق" فى أساسه ملخص لكتاب عماد الدين، فيما يتعلق بالجزء الذى تم اكتشافه حديثا، وقد زاده بتراث عائلي معين وملحق بغدادي مكتوب غير مؤكد القيمة.

كذلك فإن القاضى بن أبى الدم،الذى كتب مقالة عن منصب القاضى، صنف تاريخا عاما هائلا لا نملك منه للأسف سوى مستخرجات متفرقة، على الرغم من أنه يبدو أنه كانت هناك نسخة كاملة منه موجودة فى مكتبة الإسكوريال حتى الحريق الذى وقع فى القرن الحادى عشر الهجري / السابع عشر الميلادى. وقد كتب هو أيضا عن بغداد ومن الواضح أنه كان يهتم بشكل متقطع بصقلية. ومؤرخته المختصرة التى تحمل عنوان " التاريخ المظفرى"، كرّسه للمظفر حاكم حماة، وقد حفظه لنا الزمن، ولكنه ذو قيمة وثائقية بالنسبة لنا فقط فى السنوات الأخيرة. وكان

(1) See EI^2 ,"Ibn abi Tayyi ".

يرجع إلى تاريخ لاحق على التاريخ الكبير، ولكنه لم يكن مستلهما منه بالضرورة.

ويتبقى مؤلفون آخرون من أهل حماة مثل ابن النظيف وابن واصل، الذى سوف نذكره فيما بعد. وابن النظيف الذى أمضى حياته العملية بصفة رئيسية فى خدمة سيد قلعة جعبر، أنتج أيضا تاريخا كبيرا وتاريخا صغيرا، على الرغم من أن أساس كتابته غير معروف وتاريخه الكبير مفقود بل إنه من المؤكد أنه لم ينتشر قط. والكتاب الثانى، الذى تم اكتشاف مخطوطه حديثا ونشره، موجز للغاية حتى القرن السادس الهجرى / الثانى عشر الميلادي، وعندها يعتمد على البستان[1]، ولكن التكملة تحوى معلومات أصلية، عن صقلية وآسيا الصغرى التركية مثلا.

وأهم كاتب فى تلك الفترة، على أية حال، كان بلا شك هو عز الدين بن الأثير، ومن المؤكد أنه واحد من أكبر المؤرخين العرب المسلمين. وقد جاء من عائلة مشهورة فى الجزيرة (أعالى العراق) ابن عمر، أنجبت فى الوقت نفسه أخوين، أحدهما كان وزيرا للأمير الأيوبي (مجد الدين)، والآخر هو الأديب المشهور (ضياء الدين)؛ ويبدو أنه لم يكن يشغل نفسه بكسب العيش، بغض النظر عن المكاسب التى قد يغدقها عليه الزنكيون فى الموصل، والذين كان خادما مخلصا لهم. ويبدو أن شاغله الرئيسي كان توفير كتاب إرشادي لرفاقه فى الدين يمدهم بالمعلومات الجوهرية التى قد يحتاجون إليها. ومن المؤكد أن هذا الشاغل اختلط بشواغل أخرى عن تاريخ أتابكة الموصل، كان يهدف إلى تحقيق تقدير حقيقي لنور الدين محمود فى العلاقة مع صلاح الدين، ولكن هذه كانت نقطة البداية الحقيقية لكتابه " الكامل فى التاريخ" الذى أكمله تحت حماية بدر الدين لؤلؤ، وريث الزنكيين. وإحدى الخصال المهمة فى ابن الأثير تتمثل فى وضوح أسلوبه والعناية بالشرح، مما كان يقوده إذا ما دعت الحاجة إلى أن يمد أو يتخطى الإطار الحولى الصارم فى عرضه. وما يستلفت النظر بصفة خاصة هو مدى كتابته. وبالنسبة للفترات القريبة من عصره، من الواضح أنه استفاد من السجلات المحفوظة فى بغداد، والموصل وربما دمشق وغيرها. ومن ناحية أخرى، خاصة فى تناول تاريخ إيران، كان يسأل بشكل مباشر التجار والسفراء وأمثالهم، على الرغم من أنه لم يكن يعرف اللغة الفارسية [2] وفيما يتعلق بالقرون الأسبق زمنيا، فإنه بطبيعة الحال اتخذ الطبرى قاعدة له، على حين أنه فى الوقت نفسه كان يلحق موجزا مفصلا إذا دعت المناسبة بمساعدة أو

---

(1) انظر ما سبق.

(2) D.S. Richards, " Ibn al-Athir and the later parts of the Kamel", in D. O. Morgan (ed.), Medieval Historical Writing in the Christian and Islamic Worlds, London, 1982.

بدونها الملخصات السابقة التى لا نعرفها. وعن فترة القرن الرابع الهجرى / العاشر الميلادي إلى السادس الهجري / الثانى عشر الميلادي، كان على ألفة مع سلسلة من المؤلفين العراقيين الذين سبق ذكرهم، حتى كتاب " المنتظم "، وأضاف بنفسه ابن القلانسي من الشوام. وكان متمايزا أيضا بأنه أول كاتب فى الشرق يفيد من المصادر الإسلامية فى الغرب الإسلامي، ليس فقط من عبد العزيز بن شداد ، الذى هاجر إلى دمشق، ولكن أيضا من الأندلسي أبى بكر أحمد بن محمد الرازى. وقد عرف كيف يستخرج منهم جميعا ما هو جوهري بشكل موجز وعندما تكون هناك مناسبة لعقد المقارنات الضرورية.

وفى السنوات التى تزيد على الثلاثين بعد زمن ابن الأثير، يجب ملاحظة ثلاثة كتاب كبار. سبط بن الجوزى، وهو حفيد للجوزى الذى كان جده لأمه، وكان مثله خطيبا يمكنه أن يخاطب الجماهير , وكان قد استقر فى بلاد الشام فى خدمة الأيوبيين بدمشق؛ ومن أتباع المذهب الشافعى. وليس هناك دليل فى كتابه " مرآة الزمان" على أنه اعتمد على معلومات تساوى تلك الموجودة فى كتاب "الكامل"؛ وفى بعض الأحيان بالفعل لتجنب استخدام الأدلة المدانة من سابقيه. وكان ينسخ من مصادره حرفيا – بما فى ذلك كتاب " المنتظم" لجده – ويحمل كتابه قيمة خاصة فى الفترة من ٤٤٨– ٤٧٩ هـ / ١٠٥٦– ١٠٨٧ م، لأنه نسخة طبق الأصل من الكتاب المهم لهلال الصابئ [1]. ومن ناحية أخرى، فيما يتعلق بحياته، يقدم معلومات أصلية مفصلة، وكذلك استعارات من مذكرات صديقه سعد الدين. والجزء الأكبر من كتابه يركز على العراق، حيث عمل أهم المؤرخين، ولكنه فى اهتمامه بالمسار العام للتطور صار بدرجة متزايدة تاريخا لبلاد الشام، استمر حتى سنة ٦٥٣ هـ / ١٢٥٦ م، أي قبل وفاته بوقت قصير.. وكان هو الذى قدم فى بلاد الشام ممارسة جده الذى بدأ يلحق تراجم السنة بسجل الأحداث، ليقحم بشكل مربك إلى حد ما سرد الأحداث المرتبطة بوفيات الزعماء، مما كان يؤدى إلى مقاطعة السرد. وكان لهذه الممارسة أن تنتشر منذ ذلك الحين إلى دمشق أولا، ثم فى جميع أنحاء دولة سلاطين المماليك. وقد جعل الترتيب الآلى للمعلومات فى شكل الحوليات كتاب " مرآة الزمان "، المصدر المفضل لدى كثير من المؤرخين اللاحقين، بل بدرجة أكبر من كتاب "الكامل فى التاريخ".

---

(١) انظر ما سبق.

وشهاب الدين أبو شامة، وهو من دمشق أيضا، معروف لنا بسبب كتابه " كتاب الروضتين" بصفة أساسية، والذى ينطلق فيه من تاريخ حكم نور الدين محمود وحكم صلاح الدين الأيوبي. وكان نجاحه راجعا إلى حقيقة أنه جمع بين روايات عماد الدين الأصفهانى، وعز الدين بن شداد، وأحيانا ابن أبى طيء وابن الأثير، ناهيك عن المستخرجات الكثيرة من مراسلات عماد الدين الأصفهانى وصديقه القاضى الفاضل. وفيما بعد كتب " ذيل" (ملحق)، بدأ باستلهام سبط ابن الجوزى والاعتماد عليه كثيرا، ولكنه بعد ذلك صار شخصيا بصورة أكبر.

ولقى ابن واصل التجاهل نسبيا وظلما حتى وقت قريب، على الرغم من وجود عدد جيد من المخطوطات التى يسهل الوصول إليها. وكان من أهالى حماة، واستقر فى مصر فى أثناء عهد الصالح أيوب آخر الأيوبيين، وفى البداية صنف لأميره تاريخا عاما حتى السنة التى تولى فيها العرش ٦٣٥ هـ / ١٢٣٧ م. وكان مختصرا وتكملة لتاريخ الطبرى، ربما من خلال مصدر وسيط. ولم تكن لديه معرفة بكتاب الكامل لابن الأثير، وكان النجاح المتزايد لهذا الكتاب، وكتاب مرآة الزمان، هو الذى تسبب فيما بعد فى سقوط كتاب ابن واصل فى طي النسيان. وبعدها انطلق ابن واصل للعمل بعد سقوط الأيوبيين بقليل، لكي يصنف تاريخا عاما مفصلا للأسرة الأيوبية، هو كتاب " مفرج الكروب " الذى صار المصدر الأساسى لتاريخ هذه الفترة. ويناقش المؤلف عدة موضوعات بعقل متفتح ولا يتردد فى أن يمر إلى ما وراء الأفق السياسي للأسرة.وأسلوبه واضح وبسيط ومن الصعب فهم لماذا كان لا بد أن ينتظر حتى منتصف القرن الحالى لكي يتم نشره، الذى لم يكتمل بعد، ولماذا لم تتم ترجمة سوى مستخرجات منه فى لغة غربية. وفى وقت هذا الكتاب، كان ابن واصل قد عرف كتاب الكامل فى التاريخ وكتاب الزبدة، ولكن من الواضح أنه يدين بالجزء الرئيسي من كتابه لعلاقاته المتعددة.

ومن المهم أن نأخذ فى اعتبارنا التأخير الذى كان بالضرورة ملازما لتوزيع كتاب تاريخي على مسافة من المكان الذى كتب فيه. فلم تظهر تكملة تاريخ الطبرى التى كتبها أبو محمد عبد الله بن أحمد الفرغانى، وهوكتاب مفقود الآن، وكان فى زمانه معروفا فى كل من مصر وفى بلاد الشام، على ما يبدو أنه لم يعرف قط فى المغرب أو العراق. وعندما انتهى ابن واصل من تاريخه "التاريخ الصلاحي" فى سنة ٦٤٥ هـ / ١٢٤٧م، بمصر، لم يكن قد عرف بعد بوجود كتاب الكامل لابن الأثير الذى صنفه سنة ٦٢٦هـ / ١٢٢٨ م، على الرغم من أنه صار على معرفة به بعد خمسة عشر عاما، فى وقت أتاح له أن يستخدمه فى كتابه " مفرج الكروب" وعلى أية حال، ففى الوقت نفسه يبدو أنه كان يجهل تماما وجود كتاب " مرآة الزمان" لسبط بن الجوزى،

الذى اكتمل فى سنة ٦٥٣ هـ / ١٢٥٦ م، على حين أن سبط بن الجوزى بدوره كان يعرف تاريخ أتابكة الموصل لابن الأثير لكنه لم يكن يعرف بوجود " الكامل". وعلى مدى أجيال، كما لاحظنا بالفعل، استمر وجود خطين منفصلين من المؤرخين فى مدينتين قريبتين من بعضهما نسبيا مثل القاهرة ودمشق.

وفى أثناء هذه الفترة تم إنتاج كتابين لهما أهمية متساوية فى حلب، على يدي كمال الدين بن العديم وعز الدين بن شداد على التوالى. والأول ينتمى لعائلة مهمة كانت شيعية من قبل ولكنهم تحولوا إلى المذهب السنى فى القرن السابق، وكان مؤلف كتابين - هما الزبدة (زبدة الطلب من تاريخ حلب) والبغية (بغية الطلب) والزبدة تاريخ حوادث عن حلب ومحيطها، وقد تطور بتفصيل مطرد كلما اقترب من عصر المؤلف. وبالنسبة للقرن السادس الهجري / الثانى عشر الميلادي تكاد المصادر أن تكون هى نفسها مصادر ابن أبى طى، ولكنها مستخدمة على نحو مختلف؛ ويبدو أن المؤلف غير عارف بأسلافه الشيعة. والأسلوب مقيد ونادرا ما يذكر المصادر. وكتاب بغية الطلب أكبر حجما وليس هناك ما يؤكد أنه قد اكتمل على الإطلاق؛ وعلى أية حال، فإنه مع نهاية العصور الوسطى لم يتبق منه أكثر من عشرة مجلدات فى أماكن مختلفة. ولدينا منهم تسعة، ومن بينها واحد فى نسختين، ولم تنشر تماما حتى الآن. ويشبه كتاب "بغية الطلب" من حيث المظهر الكتب الكبيرة الأخرى عن المدن، وفيما يتعلق بحلب، فإنه كتاب تراجم جزئيا على الرغم من اختلافه تماما من حيث المقاربة والمنهج. ويخصص الكاتب مكانا مهما للأمراء ومشاهير السياسيين، ويجمع فى كتابه، مع تسمية مصادره، كل المادة التى ينسجها معًا فى الزبدة. ويتناول المجلد الأول الجغرافيا والفضائل، وكان كتاب الزبدة معروفا لفترة طويلة من الزمن على الرغم من أنه نشر كاملا فى وقت قريب، وقد ترجم إلى الفرنسية فى أسلوب غير متوازن إلى حد ما [1].

كان عز الدين بن شداد، الذى هرب إلى مصر بعد الغزو المغولي، قد جمع بالفعل العناصر الأساسية لكتابه " الأعلاق الخطيرة " قبل فراره إلى حلب، هذا الكتاب الذى لا بد أن يكون آخرون قد استكملوه ولكنه لم يكن له سابقة ، ينطلق لكي يقدم فى أجزاء ثلاثة جغرافيا تاريخية وإدارية لأعالى العراق حيث كان المؤلف قد تولى منصبا عاليا ، وعن شمال بلاد الشام بما فى ذلك حلب التى يصف كل معالمها ، وأخيرا بقدر أقل من التفصيل عن جنوب الشام التى لم تكن قد

(1) Recueil des historiens des Croisades: historeins orientaux III ,Paris ,1884 ,571 - 732.

توحدت سياسيا فى تلك الآونة مع حلب. وقد عول على ابن الأثير كثيرا فى المعلومات التاريخية العامة ويستمر حتى زمنه؛ وهو أيضا يبدى بعض المعرفة بابن أبى طيء.

وليس هناك نقص فى التعليقات لتوضيح تفوق بلاد الشام آنذاك فى مجال التدوين التاريخي. ويجب أن نضيف أن بلاد الشام شهدت قدوم نوع جديد من كتب التراجم تمثل فى مؤلفات ياقوت الحموي، والقفطى (وهو مصري كان مقيما فى حلب) وابن أبى أصيبعة وابن خلكان [1].

ولم تظهر مصر سوى القليل فى هذه الفترة. ويبدو من المناسب مع هذا أن نذكر كاتبا واحدا كان نشيطا فى ظل حكم أواخر الأيوبيين والبداية الأولى لعصر سلاطين المماليك، الذى لا يشير إليه البتة فى كتاباته. ذلكم هو ابن ميسر، الذى لا نمتلك حولياته عن مصر بشكل كامل كما نسختها يد المقريزي، وتتمثل قيمته فى أنه المصدر الوحيد الأصلي لتاريخ الفاطميين الأواخر[2]، وقد استمر تاريخه ليشمل الأيوبيين، بيد أن وجود مصادر أفضل عن الفترة نفسها، وربما استخدمها ابن ميسر نفسه، يفسر لنا السبب فى أننا نملك هنا القليل جدا من الاقتباسات الصريحة.

كان المسلمون والمسيحيون سواء من حيث اهتمامهم بماضى مصر زمن الفراعنة، الذى كان قد اكتسى مسحة أسطورية. وهنا سوف نكتفى بذكر الكتاب الذى الذى نشر وترجم فى القرن الحادى عشر الهجري / السابع عشر الميلادي على يدي P. Vattier تحت عنوان:

L'Egypte du Murtada , fils du Gaphiphe. الذى يدين بشهرته الحالية لحقيقة أن المخطوط الأصلى كان مفقودا ولم يتم التعرف على المؤلف حتى وقت قريب تماما [3] .

وعلى الرغم من أن مذكرات أسامة بن منقذ لا تزال فريدة فى إطار الأدب التاريخي العربي، فإن الفترة الأيوبية خلفت لنا ثلاثة كتب مذكرات أخرى تتراوح من حيث اكتمالها أو عدم اكتمالها تستحق الاهتمام. فقد صنّف الطبيب عبد اللطيف البغدادى، الذى كتب قليلا عن كل شيء، مذكرات من النوع الذى يتعلق بتاريخ زمانه؛ وقد وصلتنا فى شذرات من خلال اثنين من المؤرخين الدمشقيين، ابن أبى أصيبعة، والذهبي. ولم يدع عبد اللطيف البغدادى أنه مؤرخ، ولكنه مزج

(1) انظر ما سبق، الفصل الحادى عشر.

(2) H. Massé, Annales d'Egypte , Cairo , 1921.

(3) Arabica , XXI , 1973 حيث تم التعريف بالمؤلف على يد يوسف رجب

فى مذكراته بين المعلومات الشخصية تماما وفقرات من التاريخ العام. وقد ترك الملك الناصر داود مراسلة مع ابنه وضعت مع نوع من المذكرات الصغيرة بعد وفاته. كما ترك سعد الدين الجوينى من العائلة الشهيرة لأربعة " أبناء الشيخ" (١) رواية عن تجربته تحت حكم الأيوبيين وعددا معينا من المستخرجات منها أعمال سبط بن الجوزى والذهبي.

أما التدوين التاريخي في اليمن، والذى كان له أن يتطور بدرجة كبيرة للغاية فى القرون التالية، فكان ملخصا بالنسبة للفترة الأيوبية فى كتاب أبى محمد يوسف الحجورى (القرن السادس الهجري / الثانى عشر الميلادي).

وقد تسبب الغزو المغولى وسقوط الخلافة فى بغداد فى اختفاء مثل هذه المؤلفات التاريخية التى كانت موجودة فى بغداد قبل سنة ٦٥٦ هـ م ١٢٥٨ م. وكان الكاتب الرئيسي هنا هو تاج الدين علي بن أنجب بن الساعى (٧٦٤ هـ / ١٢٧٥ م)، ومنه وصلتنا قطعة تتناول السنوات الباكرة فى القرن وهى كل ما تم اكتشافه ونشره حتى الآن (٢). ويبدو أن الكاتب قد جمع معًا الروايات التاريخية التى استعارها أساسا من كتاب الكامل ومؤرخة تفصيلية تتناول بشكل خاص الشئون المحلية فى بغداد. ولا يبدو أنه كان قد عاد القهقرى أبعد من خلافة الناصر (حكم فيما بين ٥٧٥-٦٢٢ هـ / ١١٨٠- ١٢٢٥ م).

وربما كان تأسيس دولتي المرابطين والموحدين، بما وفره من توحيد للعالم الإسلامي الغربي، أي المغرب والأندلس، قد خلق الظروف المناسبة لمد أفق كتابة التاريخ، على الرغم من أنه حقا أن الكتب التى أنتجت فى الغرب أوضحت، بشكل عام، الكثير من الجهل بشئون الشرق الإسلامي الذى يفوق ما أبداه المشرق من جهل بشئون المغرب. وعندما تقلصت منطقة السيادة الإسلامية فى إسبانيا، هاجر عدد كبير من أبناء الصفوة المتعلمة إلى الشرق. وكان على ابن خلدون أن يفعل ذلك أيضا فى وقت متأخر للغاية، وكذلك أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، الجغرافي والمؤرخ والأديب، فى زمن الأيوبيين. ويعد كتابه " كتاب المغرب فى حلى المغرب"، الذى تم اكتشافه ونشره فى أجزاء متفرقة، واحدا من أكثر كتب التاريخ أصالة وانفتاحا عقليا فى تلك الفترة (٣) .

---

(1) EI², " Awlad al-Shaykh ".

(٢) نشره مصطفى جواد، بغداد، ١٣٥٣ هـ / ١٩٣٤ م.

(3) EI², " Ibn Said al - Maghribi ".

وفي الغرب تم اكتشاف تاريخ مختصر في هذا القرن لأيام الموحدين الباكرة وضعه بيدق [1] وعلى أية حال، فإن الكتاب الذى نعتمد عليه في الجزء الأكبر من معلوماتنا عن القرن السادس الهجرى / الثانى عشر الميلادى والقرن السابع / الثالث عشر، يبقى بالنسبة للمغرب والأندلس، "البيان المغرب" لابن عذارى المراكشى (أواخر القرن السابع الهجرى / القرن الثالث عشر الميلادي) والذى يرجع تاريخه إلى فترة متأخرة قليلا عن الفترة التى نهتم بها هنا، وعموما، فإن ما كتب في المنطقة الوسيطة بين فئة كتب التراجم والسير، مثل كتاب الملكي، في الأندلس على أيدى ابن الفرضى (ت ٤٠٣ هـ / ١٠١٢ م) وخليفته ابن بشكوال (ت ٥٧٨ هـ / ١١٨٣م)[2] لم يلبث أن صار معروفا في الشرق أيضا. وكثير من المعلومات التاريخية موجودة في كتاب "الذخيرة" لابن بسام (ت ٥٤٢ هـ / ١١٤٧ م)[3].

ومن الفترة نفسها ترك لنا الأباضية تاريخا عن ماضيهم كتبه أبو زكريا يحيى بن أبى بكر الورجلانى .[4]على حين أن أبا العباس أحمد بن سعيد الدرجيني كتب كتابا في تراجم الأباضية بعنوان " كتاب طبقات المشايخ ".

خاتمة

هنا وهناك نقاط من المقارنة تم اقتراحها، في خطوطها العريضة، بين مختلف فروع التدوين التاريخي في الشرق الأدنى. وقد يكون من المفيد أيضا أن نمضى قدما بالمقارنة بين التدوين التاريخي العربي والفارسي، والذى تم إحياؤه في وقت لاحق في أثناء آخر الفترات التى ناقشناها هنا، ربما بعد إعادة اكتشاف عدة موروثات تنتمى إلى فترة أسبق من فترة التعريب. وربما كان يمكن بقدر أكبر من النجاح فيما يتعلق بالفترات اللاحقة - عندما تحقق تطوره الكامل. ومن نواح عديدة تم استيعاب التدوين التاريخي باللغة العربية، حتى في مجال كتب التراجم، تماما مثلما أخذ التدوين التاريخى العربي كثيرا من الاستعارات من إيران. ومن ناحية أخرى، كان التدوين التاريخى الفارسى غالبا ما يمكن تمييزه بميله في اتجاه الأسلوب المزخرف، وفي بعض الأحيان بشكل مبالغ فيه، وأقل تمسكا بالنظام الحولى في تقديمه، مع تفضيل الترتيب حسب عهود الحكام.

---

(1) E. Lévi -Provençal (ed.) ,Documents inédits d' histoire almohade , Paris , 1928.

(2) GAL ,I , 412 - 415.

(3) EI^2 , " Ibn Bassam , Abu al- Hasan Ali b. Bassam al- Shantarini" ; GAL 1 , 414.

(4) E.Masqueray (ed).,Kirab al-Sirab,Algiers and Paris, 1878.

ولكى ننظر نظرة أوسع، حسبما اقترحنا فى البداية، قد يكون مفيدا تجريد ما قيل فى هذا الفصل عن عناصر المقارنة مع التدوين التاريخي فى الحضارات المجاورة، خاصة البيزنطيين: فقد كانت هناك بين الاثنين الآداب المسيحية فى الشرق، بعضها داخل الممتلكات الإسلامية وغيرها التى ذكرناها باختصار، خارج هذه الممتلكات مثل الأرمن والجورجيين. وفضلا عن ذلك، ربما يكون هناك بعض الاهتمام بالتدوين التاريخي المعاصر فى الغرب المسيحي. والتدوين التاريخي العربي، بسبب المساحة الجغرافية التى يغطيها، متفوق من حيث الحجم والتنوع على السواء. وهناك عناصر معينة مثل التراجم، كانت إبداعها عربيا إسلاميا خالصا. ووظيفة التدوين التاريخي فى كل مكان أن يترجم بمصطلحاته الخاصة جوانب من عالم الأفكار الذى يتشكل فيه، وليس من الممكن هنا القيام بمقارنة من هذه الناحية؛ إذ يكفى أن نقول كلمة عن الطريقة التى يعبر بها عن ما يرغب قوله أو يعنيه عن مناهجه فى الحصول على المعلومات. ولم يمر التدوين التاريخي البيزنطي، وريث العالم القديم، طبعا بالفترة الشابة التى مر بها التدوين التاريخي العربي فى مرحلته التقليدية. وهكذا، فإن المقارنة العريضة ليس لها غرض سوى إظهار الفرق بين القرون الكلاسيكية والقرون التى تلت ذلك.

والفترة التى درسناها هنا تنتهى بصعود حكم سلاطين المماليك والإمبراطورية المغولية. وقد بقيت الكتب التاريخية من هذه الفترة الأخيرة فى أعداد كبيرة وتقدم سمات جديدة، ولكنها بصفة عامة واصلت تقاليد التدوين التاريخى للفترة السابقة، وخاصة عصر الأيوبيين.

الفصل الثالث عشر

التاريخ والمؤرخون الفاطميون

عباس حمدانى

جامعة ويسكونسين ميلووكى

على الرغم من أن الحكم الفاطمي فى التاريخ الإسلامى استمر فقط حوالى قرنين ونصف القرن (٢٧٩ - ٥٦٧ هـ / ٩٠٩ - ١١٧١ م)، فقد كان أهم كثيرا من أي حكم إقليمي آخر ظهر فى أثناء تدهور الخلافة العباسية، لعدة أسباب. فقد كان نتاج حركة معروفة شعبيا بالدعوة الإسماعيلية، يرجع تاريخها إلى بدايات العصر العباسي، أى فى زمن جعفر الصادق. وقد بشرت بأولى تحدياتها الإمبراطورية الجديدة ضد دولة الخلافة فى بغداد. وكان ميراثها الفكري متألقا مثل ميراث أكثر الفترات إنتاجا فى العالم الإسلامى. وأخيرا، كان تأثيرها محسوسا حتى عصور لاحقة كثيرة، إذا ما حكمنا من كتب التاريخ التى تناولت هذه الفترة باستمرار، على الرغم من ذبول التأثير الدينى الفاطمي فى مصر وبلاد الشام.

ولم تخلق الدعوة الفاطمية، بخلاف أية دعوة أخرى، دولة فحسب، وإنما استمرت فى قيادتها طوال وجودها وخلقت أدبا هائلا. ولم يحدث قط فى التاريخ الفاطمى أن كانت دعوتها موجهة إلى الجماهير العريضة؛إذ كانت تعاليمها موجهة إلى المستجيب الذى يسعى للانضمام إلى الجماعة. وكانت تهدف إلى خلق طبقة من الصفوة من الدعاة تدعمهم قاعدة سياسية مثل الخلافة الفاطمية. وما إن ذهبت القاعدة، حتى كان قدر الجماعة أن تختفى، كما أن النخبة تم اجتياحها والقضاء عليها، ولم تبق هناك قط جماهير تتبع الدعوة الفاطمية. وكانت غالبية السكان المسلمين فى مصر والشام دائما من السنة فى أثناء الفترة الفاطمية، على الرغم من أنهم لم يكونوا تحت سلطة الخلافة العباسية. وكانت تعاليم الدعوة توصف من جانب معارضيها بأنها نظام متدرج من الإغراء الفكري، يقود الناس البسطاء غير الشكاكين إلى الزندقة واللاأخلاق. والحقيقة أنه كان هناك ببساطة نظام لتدريب الدعاة يسمى " تربية الحدود" (كلمة حد فى المصطلح الإسماعيلى

تعنى داعية). هذه التربية والتعليم كان على أساس مقرر دراسى متدرج من الابتدائي إلى المؤلفات الأكثر تعقيدا من الكتابات الدينية. وفى الفئة الأخيرة كانت كتب "التأويل والحقائق". أما الكتب التاريخية، شأنها شأن كتب اللغة والنحو والفقه، فكانت تدرس فى مرحلة سابقة. ومن ثم، كانت الكتابات التاريخية متاحة دائما، حتى لمن هم خارج المذهب، إلا عندما كانت تتم مناقشة موضوعات مثيرة للجدل مثل نسب الفاطميين أو عندما يكون الإمام المختفى عرضة للخطر إذا ما كشفت الجهة الحاكمة هويته [1].

الأدب الفاطمى

لقد قيل الكثير عن سرية الأدب الفاطمي، وهو ما ليس صحيحا، خاصة الآن، عندما صارت حتى أكثر الكتب خفية مطبوعة ومتاحة بسهولة. وهذا الفصل سوف يعزل الكتابات التاريخية ويذكر الأنواع الأخرى عندما تكون هناك مادة تاريخية موجودة بها. وسوف يتضمن أيضا المصادر التاريخية السنية عن العصر الفاطمي والعصور التالية التى تناولت التاريخ الفاطمي. وعلى الرغم من أن هناك مكتبات إسماعيلية خاصة كثيرة، يصعب الوصول إليها، فإن هناك ما يكفى من المادة الإسماعيلية متاحة فى أماكن مثل مكتبة جامعة بومباي (مجموعة فيظى)، وجامعة توبنجن (والقائمة كلها تقريبا متضمنة فى كتاب هاينز هالم:

Heinz Halm's Kosmologie und Heilslebre der Fruben Ismailia ,1978)

وفى مكتبة أمبرواز فى ميلانو (التى عمل لها بيانا تفصيليا كل من: لوفجرين، وترينى)؛ والمكتبة الوطنية فى باريس؛ ومكتبة جامعة ليدن، ومكتبة مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية فى لندن؛ ومكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية فى لندن (التى عمل فهرس المخطوطات الموجودة

(1) A.A.A. Fyzee, " The Study of the Literature of the Fatimid dawah " in G. Makdisi (ed.) Arabic and Islamic Studies in Honor of H.A.R. Gibb, Leiden , 1963 ; S.M. Stern , " The Book of the Highest Initiation and other anti-Ismaili travesties " , in S.M. Stern , Studies in Early Ismailism , Jerusalem , 1983 ; Abbas Hamdani , " Evolution of the organizational structure of the Fatimid Dawah " ,Arabian Studies ,1976.

بها آدم جاسيك Adam Gacek [1] ومجموعة الحمدانى من المخطوطات الإسماعيلية وهى بحوزة المؤلف (ورد بيان بها فى القائمة الببليوجرافية التى وضعها بوناوالا Poonawala) ويمكن العثور على مواد مبعثرة فى أماكن أخرى أيضا. ومكتبة دعاة البهرة فى بومباي هى الأغنى، لأنها تضم مجموعة من عدة أوقاف خاصة أخذتها الدعوة، ولكن لا يمكن الوصول إليها. ولا بد أن المجموعات الخاصة فى اليمن تحمل مواد جديدة. وهناك بعض المواد الإسماعيلية فى مكتبة الجامع الكبير بصنعا،. ويستطيع الباحثون الغربيون الآن الاطلاع على ثروة المخطوطات بالجامع بعد أن انتقلت خارج حرم المسجد.

والدراسة الحالية مقيدة فى حدود أدب الدعوة، والتواريخ القياسية العامة فى العصور الوسطى، فضلا عن البحوث الحديثة فى هذا والتى تغطى فقط الفترة الفاطمية فى شمال أفريقيا، ومصر، والشام، واليمن وفترة ألموت فى إيران.

" فترة الستر"

الفترة الأولى فى التاريخ الفاطمى " فترة الستر". وتسمى كذلك لأن أئمة تلك الفترة كانوا مختبئين. وتبدأ فى سنة ١٤٨ هـ / ٧٦٥ م، وهو تاريخ وفاة الإمام الشيعي جعفر الصادق، وتنتهى فى سنة ٢٩٧ هـ / ٩٠٩ م، السنة التى أعلنت فيها الخلافة الفاطمية فى شمال أفريقيا على يد الخليفة -الإمام عبيد الله المهدى(حكم ٢٩٧ -٣٢٢ هـ/ ٩٠٩- ٩٣٤ م). وينطوى فهم هذه الفترة على مشكلات معينة. وتختص المشكلة الأولى بمسألة خلافة جعفر وطبيعة الحركة. وقد وقع الصراع من أجل الخلافة فى حياة جعفر عندما عين الإمام ابنه الثانى إسماعيل الذى مات فجأة فى سنة ١٤٥هـ /٧٦٢ م، وانشطرت الدعوة آنذاك بين دعاوى موسى الأخ الأصغر لإسماعيل، ومحمد بن إسماعيل. وتم تخطى الصراع مؤقتا بقبول عبد الله الإبن الأكبر لجعفر إماما بعد وفاة جعفر. وعلى أية حال، سرعان ما مات عبد الله وطفا الصراع على السطح مرة أخرى. وفيما يتعدى مسألة الخلافة، يبدو أنه كان هناك نقاش بين الدعاة بشأن سياستهم إزاء الدولة العباسية. وأولئك الذين أرادوا الاستمرار فى المقاومة السلمية آزروا موسى وخطه فى

---

(1) Catalougue of Arabic Manuscripts in the Library of the Institute of Ismaili Studies, London, 1984 - 5.

الخلافة وهم يعرفون باسم "الإثنا عشرية "أما أولئك الذين أرادوا إما الإطاحة بالحكم العباسي أو منافسته على الأقل بإقامة حكم شيعي، فقد ساندوا محمد بن إسماعيل. وكانوا يبحثون عن "دار هجرة" وهو ما لم يكن يعنى فقط مكانا للجوء ولكن تأسيس دولة جديدة. ومن الواضح أنه كان على مثل هذه الحركة أن تنزل تحت الأرض وكان على قادتها أن يبقوا مختبئين. هذه الحركة معروفة شعبيا باسم الإسماعيلية على الرغم من أن دعوتها تسمى نفسها ببساطة " الدعوة الهادية".

وثمة مشكلة أخرى تتمثل فى أن فترة الستر فترة تتصل بالأنساب. وأشار مامور P.H.Mamour فى كتابه [1] Polemics on the origin of the Fatimid caliphs. إلى أنه يوجد مايزيد على مائتى رواية عن خط الخلافة بين إسماعيل والمهدى، مؤسس السلالة الحاكمة الفاطمية. ولا بد لهذا من أن يجعل المرء يشك فى استمرارية خط الخلافة والنسب. ويرفض شتيرن فى بحثه [2]"Ismailis and Qaramatians" بصورة إيجابية مثل هذه الاستمرارية.ويساور الشك بشأنها مادلونج W. Madelung فى دراسته "Das Imamat in der "fruhen[3] ismailitschen Lehre". وفى بحثه الذى يحمل عنوان "Origins of Ismsilism" جادل برنلرد لويس لصالح اثنين من خطوط النسب وتتابع الأئمة (أحدهما إسماعيلي حقا والآخر "وصى" القداحية) مقترحا أن المهدى الفاطمى ينحدر من نسب غير فاطمي من أحد الدعاة الأوائل، وهو ميمون القداح. ويفند فلاديمير إيفانوف موقف لويس فى دراسته المعنونة:

"Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids" [4] على أساس عدة مصادر تاريخية إسماعيلية، متمسكا بالرواية التقليدية عن النسب الفاطمى. واقترح ناجل[5]، Fruhe Ismsiliya und Fatimiden im Lichte der Risalat Iftitah ad- Dawa خلفية حسينية للفاطميين . على الأقل فى المذهب، إن لم يكن فى السلالة الجسدية. أما حسين حمدانى، وعلى أساس من تصريح المهدى الفاطمى عن نسبه، فقد بنى خطا من الأئمة يرجع إلى عبد الله

---

(1) London , 1934.

(2) L'Elaboration de l'Islam (Colloque de Strasbourg ,12-14.June 1959), Paris 1961.

(3) Der Islam ,XXXVII, 1961.

(4) Calcutta ,1942.

(5) Bonn , 1972.

الابن الأكبر لجعفر الصادق، وليس إلى إسماعيل [1] ويناقش كاتب هذه السطور مع فرانسوا بلوا فى ورقة بحثية " إعادة فحص خطاب المهدى إلى اليمنية عن نسب الخلفاء الفاطميين "[2] ، أنه فى أثناء فترة الستر كان هناك تعاون وثيق بل وتتابع متعرج بين نسل عبد الله ونسل إسماعيل. فقد كان كل من عبد الله وإسماعيل من أبناء جعفر الصادق ومن الأم نفسها ، فاطمة بنت الحسين ابن الحسن بن علي بن أبى طالب، تمييزا لهم عن الأبناء الآخرين من أبناء جعفر الصادق. وهكذا كان بوسع الفاطميين الزعم بانحدارهم من فاطمتين، إحداهما أم الحسن والحسين ولدى على بن أبى طالب، وحفيدى النبى محمد عليه الصلاة والسلام. وبما أن فاطمة الثانية كانت حفيدة الحسن ابن علي، فقد كان بوسع الفاطميين أن يزعموا لأنفسهم أصلا يرجع إلى كل من الحسن والحسين. وما إن تتم تسوية مسألة التعاون هذه حتى تبدأ الشكوك حول استمرارية الحركة، وكذلك اتخاذ اسم الفاطميين، فى الاختفاء.

والمشكلة الثالثة فى هذه الفترة تتمثل فى التعريف، أو التمييز، بين الإسماعيلية والقرامطة. ويعتبر شتيرن فى دراسته عن " الإسماعيلية والقرامطة" أن العودة المهدية لمحمد بن إسماعيل العقيدة الأصلية للدعوة أواخر القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي موروثة من زمن أسبق. وفى سنة ٢٨٦ هـ / ٨٩٩ م، تحدى الداعية حمدان قرمط، الذى اشتق مصطلح "القرامطة" من اسمه، الإمام المستور المختبئ فى سلمية من بلاد الشام، برفض الإمام والتأكيد على العقيدة الأصلية. وهكذا، بحسب شتيرن، كان لدى القرامطة استمرارية مذهبية؛ على حين لم يكن للأئمة الإسماعيلية الفاطمية لا الاستمرارية الجسدية ولا العقيدة من الإمام الأسبق محمد بن إسماعيل. ويقبل مادلونج فى بحثه عن الإمامة هذا ويطبق السؤال الخاص بعودة محمد بن إسماعيل باعتباره اختبارا مثل اختبار ورقة عباد الشمس لكي يحسم ليس فقط الانتساب الدينى لكاتب بعينه للدعوة الفاطمية من عدمه، ولكن أيضا وقت تأليف أي كتاب إسماعيلي. وقد اختلف كاتب هذه السطور مع هذا التفسير. والواقع أن عقيدة رجعة محمد بن إسماعيل حلقة بين الدعوة الإسماعيلية الباكرة فى القرن الثانى الهجرى / الثامن الميلادى، وتلك الدعوة فى القرن الثالث الهجرى / التاسع الميلادي، ولكنها بقيت لتجنب الأسئلة حول هوية الأئمة المستورين ومكان اختبائهم. ولم تكن عقيدة بقدر ما كانت استراتيجية، وما إن ظهر الأئمة الفاطميون إلى العلن، حتى كانت

---

(١) فى نسب الخلفاء الفاطميين، القاهرة ١٩٥٨.

(2) Journal of the Royal Asiatic Society , 1983.

تلك العقيدة بحاجة إلى انتحال الأعذار. وتشبث الدعاة المنشقون في الكوفة، والبحرين، واليمن، الذين لم يكن يجمعهم شيء سوى تحدى الفاطميين وتسمية غامضة "القرامطة"، بتلك العقيدة دون سواها. ونجد الكتب الإسماعيلية الفاطمية السابقة واللاحقة لا تزال تستخدم هذه العقيدة بدون أي قصد لتحدى الخلافة الفاطمية.

ويعد زمن وتأليف دائرة المعارف الإسلامية الشهيرة في العصور الوسطى، "رسائل إخوان الصفا" محل خلاف[1]. والاتفاق العام بين الباحثين على أن الكتاب إسماعيلي، ويجب أن نضيف فاطمي، وليس قرمطيا. ويأخذ كاتب هذه السطور أيضا بالرأي القائل إن الموسوعة تم تأليفها فيما بين سنة ٢٦٠ هـ / ٨٧٣ م وسنة ٢٩٧ هـ / ٩٠٩ م، أي قبل تأسيس الخلافة الفاطمية بوقت قصير، بدلا من الفترة المتأخرة حوالى ٣٧٣ هـ / ٩٨٣ م كما كان يعتقد من قبل. وإذا ما قبل التاريخ الأسبق لـ "رسائل الصفا" فإنها ستكون سابقة على زمن محمد بن محمد الفارابى (ت٣٣٩هـ/ ٩٥٠م) وتجعل من إخوان الصفا" روادا فى تطويع الفكر الأفلاطوني الجديد ليناسب الفلسفة الإسلامية؛ وسوف يجعل أيضا من كتاباتهم تحضيرا للخلافة الجديدة التى كانت على وشك التأسيس، بالطريقة نفسها التى استخدمت فى تأسيس الخلافة العباسية.

ويمكن دراسة تفاصيل الصراع بين الفرقاء، ولاسيما الصراعات الداخلية بين الشيعة، على النحو الأفضل من الأدبيات الهائلة عن الفرق الإسلامية، وهى الكتابات عن الملل والنحل، مثل فرق الشيعة (تم تصنيفه حوالى سنة ٢٨٦ هـ / ٨٩٩ م) لأبى محمد الحسن بن موسى بن نوبخت النوبختى، " كتاب المقالات والفرق" (صنف حوالى ٢٩٢هـ/٩٠٥ م) لسعد بن عبد الله القمى، و"أصول النحل" و " كتاب الأوسط" للناشئ الأكبر (ت ٢٩٣هـ/٩٠٦م) و"مقالات الإسلاميين" لأبى الحسن الأشعرى(ت ٣٢٤ هـ/ ٩٣٥ م) و" كتاب التنبيه والرد" للملطى (ت٣٧٧ هـ / ٩٨٧ م) و" الفرق بين الفرق" لعبد القاهر بن طاهر البغدادى (ت٤٢٩هـ/١٠٣٧م) و"الفصل فى الملل والأهواء والنحل" لابن حزم (ت ٤٥٦ هـ / ١٠٦٤ م) و"كشف أسرار الباطنية" لابن مالك الحمادى (القرن الخامس الهجري / الحادى عشر الميلادي) و«بيان الأديان» (باللغة الفارسية ٤٨٥ هـ / ١٠٩٢ م) لأبى المعالى محمد بن عبيد الله، و" كتاب الملل والنحل " للشهرستانى (ت ٥٤٨ هـ / ١١٥٣ م)، و" قواعد عقائد آل محمد" لمحمد بن الحسن الديلمى (ت ٧٠٧ هـ/ ١٣٠٨ م) و" إفهام الأفئدة الباطنية الطغام» ليحيى بن حمزة العلوى (ت ٧٤٥ هـ / ١٣٤٥م) ويمكن أن نضيف إلى هذه القائمة مصدرا فاطميا مهما، " كتاب الزينة" (الذى يحتوى على

(1)An early Fatimid Sources on the time and authorship of the Rasail Ikhwan al-Safa, Arabica, xxvI,1979.

قسم مهم للغاية عن الفرق الإسلامية) للداعي أبي حاتم أحمد بن حمدان الرازي (ت ٣٢٢ هـ/ ٩٣٣م). هذه المصادر اثنا عشرية، وزيدية، وإسماعيلية، وسنية، تلقي ضوءا كاشفا على احتضان الحركة الإسماعلية وبدايات الخلافة الفاطمية.

فترة شمال أفريقيا في الخلافة الفاطمية

فيما يلي المصادر التاريخية الفاطمية الباكرة عن فترة شمال أفريقيا من الخلافة الفاطمية: " كتاب المناظرات في الإمامة" لأبي عبد الله جعفر بن أحمد، يصف مناقشة المؤلف مع الداعي الشهير أبي عبد الله الشيعي في سنة ٢٩٦ هـ / ٩٠٩ م، ومؤلفات المؤرخ الفاطمي الشهير القاضي النعمان (ت ٣٦٣ هـ / ٩٧٤ م) مثل "المناقب والمثالب " (وهو تاريخ للشيعة حتى نهاية العصر الأموي) و "افتتاح الدعوة" (كتاب تاريخ عن تأسيس الدعوة الفاطمية في اليمن وشمال أفريقيا) و" معالم المهدي" (سيرة للمهدي أول حاكم فاطمي، وهو مفقود، ترد اقتباسات منه في الكتب اللاحقة) و" شرح الأخبار" (التاريخ الشيعي والإسلامي الباكر) وكتاب "المجالس والمسايرات" (الأول من نوعه عن أدبيات المجالس الإسماعيلية، وهو حافل بالمعلومات التاريخية المتناثرة) وعدة مؤلفات أخرى أقل أهمية. وخطابات المهدي إلى الدعوة اليمنية وإلى الزعيم القرمطي أبي طاهر الجنابي (٣٠١- ٣٣٢ هـ / ٩١٤ - ٩٤٥ م) محفوظة أيضا. [1] و"كتاب العالم والغلام" كتاب مبكر كتبه ابن حوشب (توفي ٣٠٢ هـ / ٩١٤ م تقريبا)، مؤسس الدعوة الفاطمية في اليمن. وسيرته الموسومة "سيرة ابن حوشب" كتبها ابنه جعفر بن منصور اليمن (توفي حوالي ٣٦٢ هـ / ٩٧٢ م). وهي مفقودة، ولكنها مقتبسة في مؤلفات متأخرة عنها زمنيا. وعن مبادئ الدعوة الفاطمية وتنظيمها كتب كتابا مهما بعنوان " كتاب الفرائض وحدود الدين" الذي يحتوي على خطابات المهدي إلى ابن حوشب عن النسب الفاطمي.

وقد خاطب الخليفة الفاطمي الرابع المعز لدين الله (حكم ٣٤١-٣٦٥ هـ / ٩٥٣- ٩٧٥م)، الحسن بن أحمد، قائد القرامطة في البحرين والداعي علم بن شيبان الملتني في خطابات تم حفظها ودراستها. وتحتوي دواوين اثنين من الشعراء الفاطميين، ابن هانئ (ت٣٦٢ هـ/٩٧٣م) والأمير تميم بن المعز (ت ٣٧٥ هـ / ٩٨٥ م) إشارات تاريخية . وقد ترك اثنان من غير الإسماعيلية من العاملين في خدمة الخلفاء الفاطميين الأوائل معلومات ثمينة هما: الحبيب جعفر بن علي في

(١) حسن وشرف، عبيد الله .

سيرته التى وصف فيها رحلة المهدى من الشام إلى شمال أفريقيا، والأستاذ جوهر يعطينا فى سيرته معلومات عن الاستعدادات الفاطمية فى شمال أفريقيا لغزو مصر.

وعن فترة شمال أفريقيا، لدينا تواريخ قياسية غير فاطمية ذات قيمة عظيمة: تاريخ أبى زكريا يحيى بن أبى بكر الورجلانى (ت ٤٧١ هـ / ١٠٧٨ م)، و" تاريخ بنى عبيد" (تم جمعه سنة ٦١٧ هـ / ١٢٢٠ م) لأبى عبد الله محمد بن علي بن حماد (ت ٦٢٨ هـ / ١٢٣١م)، و"المغرب فى حلى المغرب" لأبى الحسن علي بن موسى المغربي (ت ٦٨٥ هـ / ١٢٨٦ م)، و"البيان المغرب" (جمع سنة ٧٠٦ هـ / ١٣٠٦ م) لابن عذارى المراكشى، و"كتاب العبر" لابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ / ١٤٠٦ م) و" كتاب اتعاظ الحنفا" للمقريزى (٨٤٥هـ /١٤٤٢م). وهناك كتب أخرى أقل أهمية منها " كنز الدرر" لأبى بكرعبد الله بن أيبك الدوادارى (ت٧٣٢هـ/١٣٣١م)، و" نهاية الأرب فى فنون الأدب"لأحمد النويرى (ت ٧٣٢ هـ / ١٣٣٢م) و" النجوم الزاهرة" لأبى المحاسن يوسف بن تغرى بردى (ت ٨٧٤ هـ / ١٤٩٦ م). وتحمل المؤلفات الجغرافية السنية معلومات تاريخية. ويبرز من بينها " أحسن التقاسيم " للمقدسى، و" صورة الأرض " لابن حوقل، و" المسالك والممالك" للبكرى، و " نزهة المشتاق" للإدريسي.

وهناك داعية من زمن الخليفة العزيز بالله، هو أحمد بن إبراهيم النيسابورى، كتب مؤلفه «استتار الإمام» عن فترة الستر قبل الخلافة وكتابه " الرسالة الموجزة" عن مؤهلات الداعى.

فترة الحاكم بأمر الله

كانت فترة الخليفة الفاطمى الحاكم بأمر الله (حكم ٣٨٦ – ٤١١ هـ/ ٩٩ -١٠٢١ م) فترة مضطربة. ومن ناحية،كانت دولة الخلافة الفاطمية قد بلغت أوسع مدى لها؛ ومن ناحية أخرى، كانت بداية اضمحلالها. وكانت الخلافة العباسية قد أصدرت منشورا يشهر بالفاطميين. فقد كانت القوات البربرية والتركية للفاطميين تتحارب مع بعضها البعض. وكان الزيريون فى شمال أفريقيا قد بدأوا الانفصال عن السيطرة الفاطمية، كما أن طائفة منشقة، هم الدروز، قد ظهروا. ولكن هذا أيضا كان زمن كاتب عظيم هو الداعى حميد الدين أحمد بن عبد الله الكرمانى (توفى حوالى سنة ٤١١هـ / ١٠٢١ م). وفيه نجد ذروة العقيدة الفاطمية والأفلاطونية الجديدة الإسماعيلية، التى كانت قد بدأت فى "رسائل إخوان الصفا". ويتجسد التفكير الفلسفي عند الكرمانى فى

مؤلفه "راحة العقل " و" كتاب الرياض" وهو عبارة عن دراسة للجدل العقائدى بين ثلاثة من الدعاة الفرس الأوائل، هم أبو الحسن محمد بن أحمد النسفى (قتل سنة ٣٣٢هـ / ٩٤٣ م)، وتلميذه أبى يعقوب السجستانى (ت ٣٩٠ هـ / ١٠٠٠م تقريبا) وأبى حاتم أحمد ابن حمدان الرازى. وقد كتب الكرمانى عدة رسائل تختص كل منها بمشكلة محددة واجهتها الدعوة الفاطمية. وقد كتب ضد أفكار الداعية الأكبر أبى يعقوب السجستانى التى يحويها "كتاب المقاليد"، مثلا، " الرسالة المضيئة"؛ وفى تأييده للتقويم الفاطمى الثابت (الذى لا يعتمد على رؤية الهلال لبداية الشهر)، كتب "الرسالة اللازمة"، و" محاسن البشارات"؛ وكتب ضد الدروز " الرسالة الواعظة" كما كتب ضد الزيدية " الرسالة الكافية ". وفى دحض الفيلسوف أبى بكر محمد بن زكريا الرازى، ألف " الأقوال الذهبية "، وضد فكر الكاتب المشهور الجاحظ كتب "معاصم الهدى".

وقد ازدهر الكتاب السنة فى أثناء حكم المعز، والعزيز والحاكم بأمر الله وهناك اقتباسات منهم فى الكتب اللاحقة مثل المقريزى، وابن عبد الظاهر، وابن المتوج، والشريف الجوانى، والقضاعى، وابن دقماق، وكذلك أبو صالح الأرمنى، وهناك عدة كتب لأبى محمد الحسن بن إبراهيم بن الحسين بن زولاق (ت ٣٨٦هـ / ٩٩٦ م) تم اقتباسهم أيضا، بما فى ذلك السير التى كتبها للمعز، والعزيز، وفاتح مصر القائد جوهر الصقلى (ت ٣٨١ هـ / ٩٩٢ م). وقد استكمل ابنه أبو الحسين، وحفيده ابن أبى الحسين (ت ٤١٥ هـ / ١٠٢٤ م) تاريخه عن مصر. ومن الكتاب الآخرين فى هذه الفترة: الأسوانى(ت ٣٥٠هـ / ٩٦١م تقريبا) الذى كتب تاريخا عن النوبة، والعتقى (ت ٣٨٤ هـ/ ٩٩٤ م) الذى كان منجما للمعز.

وصارت دار العلم التى تأسست فى عهد الخليفة الحاكم بأمر الله مركزا، ليس فقط للدعوة الفاطمية، وإنما لنشاط أدبي وعلمي أوسع. وقد عمل بها كل من أبى بكر الأنطاكى الذى عرض للقانون الملكانى، والمؤرخ الشهير عز الملك محمد بن أبى القاسم المسبحى (ت ٤٢٠هـ/ ١٠٢٩م). ويجب أيضا أن نذكر المحدث السني عبد الغنى بن سعيد الأزدى (ت ٤٠٩ هـ/ ١٠١٨ م)؛ كذلك فإن المؤرخ المسيحي للفترة ما بين ٩٣٨ – ١٠٣٤ م، يحيى بن سعيد الأنطاكى (ت ٤٥٨ هـ / ١٠٦٦ م) مهم لدراسة العلاقات الفاطمية البيزنطية.

وفى أعقاب اختفاء الخليفة الحاكم بأمر الله، انفصلت طائفة الدروز الذين اعتقدوا فى ألوهيته، ولجأوا إلى جبال لبنان، حيث ازدهروا وتكاثروا. وقد أنتجوا أدبا كثيرا وصفه دى ساسى

فى Expose de la religion des Druzes. والجدير بالملاحظة على نحو خاص مؤلفات حمزة بن على بن أحمد (ت بعد ٤١١هـ / ١٠٢٠ م) وإسماعيل التميمى والمقتنع (ت ٤٣٣هـ/ ١٠٤١ م).

عهد المستنصر

شهد العهد الطويل للخليفة الفاطمي الثامن، معد المستنصر (حكم ٤٢٧ - ٤٨٧ هـ / ١٠٣٦ - ١٠٩٤ م) الكثير من الأحداث المهمة، بما فيها نهاية البويهيين وظهور السلاجقة فى الشرق، ومعركة مانزكرت (٤٦٣ هـ / ١٠٧١م) وبدء عملية تتريك آسيا الصغرى؛ وثورة الزيريين فى شمال أفريقيا ضد الفاطميين التى نتجت عن التعاون السلجوقي - الزيرى وسحق الثورة بواسطة الغزو الهلالي الذى رعاه الفاطميون وتعريب شمال أفريقيا البربري، والصراع الداخلي فى مصر بين الفرق البربرية والتركية والسودانية فى الجيش، ثم استقدام العنصر الأرمنى الجديد تحت قيادة بدر الجمالى، والمواجهة الكبرى بين الفاطميين والعباسيين التى نتج عنها احتلال بغداد المؤقت بواسطة البساسيرى لصالح الفاطميين، وظهور الدولة الصليحية فى اليمن تحت السيادة الفاطمية، وفترة المجاعة الكبرى (الشدة المستنصرية) والانهيار الإدارى، وأخيرا، تقرير زعامة الدعوة تحت قيادة المؤيد فى الدين الشيرازى (ت ٤٧٠ هـ / ١٠٧٧ م).

وتقدم كتب التاريخ والسيرة الذاتية التى كتبها المؤيد رواية أصلية عن حكاية البساسيرى. كذلك فإن ديوان الشعر الذى كتبه المؤيد و" مجالسه " التى جاءت فى ثمانية مجلدات تلقى الضوء أيضا على تاريخ ذلك الوقت. ويحتوى كتاب " المجالس " للمؤيد على مناجاته ، وخطبه، وكذلك مجادلات مثيرة مع العالم العقلاني أبى العلاء المعرى والعالم المعتزلي ابن الراوندى. وقد سار المؤيد على نهج كتاب القاضى النعمان المعنون " المجالس والمسايرات" وسار على نهجه بدوره كتابات المجالس عن بدر الجمالى (ت ٤٨٧ هـ / ١٠٩٤ م)، وأبى البركات (توفى بعد ٥٦٠ هـ/ ١١٦٥ م) وحاتم بن إبراهيم الحامدى (ت٥٩٦ هـ / ١١٩٩ م) وغيرهم، وبهذا تشكل نوع منفصل من أدب الملخصات.

وقد زار المؤيد الشاعر الفارسي الشهير القادم من وسط آسيا والداعية ناصرى خسرو (ت٤٥٢ هـ/ ١٠٦٠ م)، والذى يُعتبر كتابه " سفرنامة" وديوانه مصدرين مهمين لوصف مصر ودولة القرامطة

فى البحرين. وقد وصف إيفانوف أعماله فى رسالة عن الداعى [1]، ويمكن تصنيفها على أنها مدرسة بدخشانية منفصلة. وعلى الرغم من أنها تشترك فى كونها ميراثا مشتركا لكل من الفرعى النزارى والطيبى فى الدعوة الفاطمية، فإن النزارية فقط هم الذين حفظوها، وربما لأنها كتبت بالفارسية ولأن الدعوة النزارية انتشرت فى الإقليم الفارسي عند انطلاقها.

وثمة مصدر معاصر قيم عن تاريخ تلك الفترة هو " كتاب الذخائر والتحف " لابن الزبير[2]. وتبادل الهدايا بين الدول هو الغرض الظاهر للكتاب، ولكنه يحتوى على ما هو أكثر من هذا. فهو سجل بارز للبعثات الدبلوماسية والتاريخ الاجتماعى. ويمكن دراسة المهرجانات العامة واحتفالات البلاط من خلال المعلومات التى يقدمها.

ومع إرشاد المؤيد، تم إحياء القاعدة الفاطمية القديمة لابن حوشب تحت زعامة الداعى - الملك علي بن محمد الصليحي فى سنة ٤٣٩ هـ / ١٠٤٧ م. ونجد ظاهرة جديدة فى ذلك الحين، ظهور سلالة حاكمة من الدعاة أقوى حتى من أئمة الدولة الفاطمية. وقد حافظ الخليفة المستنصر على المراسلات المستمرة مع الدعاة - الحكام الصليحيين. وقد جُمعت هذه الخطابات فى " السجلات المستنصرية". وقد صار مندوب علي، الداعى لمك بن مالك الحمادى، مؤسس التنظيم الديني فى اليمن، وأرسل فى مهمة على مدى خمس سنين (٤٥٤-٤٥٩ هـ / ١٠٦٢- ١٠٦٨ م) إلى القاهرة. وهناك داعية جاء بعده، هو حاتم بن إبراهيم الحامدى، يحكى أن هذه المهمة الطويلة كانت تسعى إلى الحصول على إرشادات الأئمة فى سبع وعشرين مسألة. ومن خطابات المستنصر إلى الدعوة اليمنية وغيرها من الأدلة، يمكن أن نستنبط بعض المسائل التى نوقشت فى سفارة لمك إلى القاهرة، مثل رغبة علي فى الحضور لمساعدة الدولة الفاطمية (وهو الدور الذى قام به فيما بعد بدر الجمالى)؛ ومسألة خلافة علي، والتعاون الوثيق بين الفاطميين والصليحيين، وانتشار الدعوة فى حضرموت والهند وربما نقل معظم كتب الأدب الإسماعيلي من دار العلم فى القاهرة إلى صنعاء لسلامة حفظها داخل الدولة الصليحية. وفى رأي كاتب هذه السطور أن هذا هو السبب فى أن الكثير من التراث الأدبي الإسماعيلي قد حفظ فى اليمن، ثم فى الهند عن طريق اليمن، فى الوقت نفسه الذى تم فيه نقل رئاسة الدعوة إلى الهند، عندما ضاعت فى مصر بعد الغزو الأيوبي.

وفى جميع كتابات الدعوة اليمنية يحتل المؤيد فى الدين الشيرازى مكان الأب الرمزي.

---

(1) Ismaili Tradition.

(٢) طبعة حميد الله، الكويت، ١٩٥٩.

وانصب التركيز وقتها ليس على الحقائق وإنما على التأويل. وفى ذلك الحين تصبح رسائل إخوان الصفا الملهم الرئيسى للدعوة اليمنية فى شئون العقيدة. وثمة مصدر تاريخي كبير من الفترة الصليحية الباكرة هو " سيرة المكرم" الحاكم الصليحي الثانى. وكان يعتبر مفقودا حتى وقتنا هذا، ولكن تم اكتشاف نسخة منه حديثا على يد القاضى الإسماعيلى الأكوع فى إحدى المكتبات اليمنية. وعلى أية حال فإن الاقتباسات منه بقيت فى الكتابات التاريخية اليمنية اللاحقة. وفى أثناء عهد الحاكم اليمنية الثالثة الملكة (السيدة) أروى انفصلت الدعوة فى اليمن عن الدولة الفاطمية (٥٢٤ هـ/ ١١٣٠ م)، وبهذا قبلت بعد معد المستنصر فقط الخليفة المستعلى (حكم ٤٨٧ - ٤٩٥ هـ / ١٠٩٤ - ١١٠١ م) والآمر (٤٩٥- ٥٢٤ هـ / ١١٠١ - ١١٣٠ م) وابن الأخير الطيب، أئمة لهم، ولكنهم لم يعترفوا بالخلفاء الفاطميين الأربعة الأواخر: الحافظ (٥٢٥-٥٤٤ هـ / ١١٣١- ١١٤٩ م) والظافر (٥٤٤-٥٤٩ هـ / ١١٤٩ -١١٥٤ م)، والفائز (٥٤٩ - ١١٥٤ - ١١٦٠ م) والعابد (٥٥٥- ٥٦٧ / ١١٦٠ - ١١٧١ م)، الذين نظر إليهم بفتور على أنهم دعوة حافظية مؤقتة، وجدت لها أنصارا فى اليمن لدى الزرعيين بعدن والحمدانيين فى صنعاء، وهم فى الحقيقة ضد الدعوة الطيبية فى اليمن. وهناك وثيقة مهمة من ذلك الوقت عنوانها " الهداية الآمرية " وهى مقالة قصيرة كتبها الخليفة الآمر ضد المزاعم النزارية. وقد اغتاله عملاء النزارية.

الدعوة الطيبية

ركزت الدعوة الطيبية فى اليمن على إقليم حراز، ولكنها سرعان ما فقدت قوتها السياسية. واستمرت فى إنتاج الأدب والحفاظ على الميراث الأدبي للدعوة الفاطمية فى مصر. والدعاة- المؤلفون الكبار فى ذلك الزمان كانوا سلطان الخطاب الحمدانى(ت٥٣٣هـ / ١١٣٨ م)، والداعى المطلق الثانى إبراهيم بن الحسين الحامدى (ت ٥٥٧ هـ / ١١٦١ م) ومحمد بن طاهر الحارثي (ت٥٨٤ هـ / ١١٨٨ م) والداعى المطلق الثالث حاتم بن إبراهيم الحامدى. وديوان الخطاب وكتابه " غاية المواليد"، وكتاب الحارثى " مجموع التربية " وكتاب إبراهيم " كنز الولد" وكتاب حاتم " تحفة القلوب " وكتابه " المجالس "، كلها كتب ذات قيمة بالنسبة للمؤرخين.

وفى زمن حاتم سقطت الدولة الفاطمية فى مصر والشام بأيدى الأيوبيين، الذين احتلوا اليمن أيضا. والتاريخ التالى للدعوة الطيبية فى اليمن والهند تاريخ طويل، ولكنه يقع خارج نطاق مدى هذا الفصل. وعلى أية حال، هناك كتابان كبيران فى التاريخ يجب ذكرهما: " كتاب عيون

الأخبار" (فى سبعة مجلدات) و " كتاب نزهة الأفكار " (فى مجلدين) للكاتب المكثر الداعى إدريس بن عماد الدين الأنف القرشي (ت ٨٣٣ هـ/ ١٤٢٨ م). وهما لا يتعلقان بالعصر الفاطمى فقط، ولكنهما يحتويان أيضا على معلومات مأخوذة من مصادر باكرة ترتبط ارتباطا وثيقا بالدعوة لا يمكن أن نجدها فى أي مصدر آخر. وهناك كتاب قيم آخر متأخر زمنيا عن العصر الفاطمى الباكر، هو كتاب " الأزهار"، وهو عبارة عن مختارات أدبية فى سبعة مجلدات من تأليف الداعى الهندى حسن بن نوح (ت ٩٣٩ هـ / ١٥٣٣ م). وهو يحتفظ بأقسام من بعض الأعمال النادرة أو المفقودة عن الفترة الفاطمية الباكرة.

الدعوة النزارية

فى زمن الخليفة الفاطمي المستنصر بالله زار داعية فارسي هو حسن بن الصباح (ت ٥١٨هـ/ ١١٢٤ م) مصر فى سنة ٤٧١ هـ/ ١٠٧٨ م، أي بعد سنة من وفاة داعى الدعاة المؤيد فى الدين الشيرازى. وكانت له طموحات فى أن يصبح منقذ الخلافة من الأزمات الاقتصادية والعسكرية المستمرة التى أطبقت عليها، بالطريقة نفسها التى كان علي بن محمد الصليحي يريد أن يفعل. وقبل سنوات قليلة فقط من وصول الحسن كان بدر الجمالى قد نجح بالفعل فى تحقيق طموح مماثل. وقد واجه الحسن الصباح العداوة من بدر وعاد إلى فارس حيث وضع مهمته فى ألموت، أولا لصاح المستنصر، ثم بعد موت الأخير سنة ٤٨٧ هـ / ١٠٩٤ م لصالح ابنه الأكبر نزار، الذى حرم من الجلوس على العرش الفاطمي بواسطة الأفضل بن بدر الجمالى. وهكذا ولدت دعوة جديدة فى فارس– الدعوة النزارية، حتى قبل مولد الدعوة الطيبية(٥٢٤ هـ/ ١١٣٠ م) فى اليمن. ويفترض أن الحسن الصباح (ت٥١٨ هـ / ١١٢٤ م) قد كتب سيرة ذاتية بعنوان "سرجزشتي سيدنا" استخدمها علاء الدين بن محمد الجويني (ت ٦٨١ هـ / ١٢٨٣) فى كتابه " تاريخ– إى- جهان - جشاى ".

وهناك معاصر أصغر سنا من الحسن هو المؤلف المشهور لـ " كتاب الملل والنحل "، هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم أحمد الشهرستانى. وقد بينت أبحاث دانيشبازوه أنه داعية شيعي.

والداعيان اللذان خلفا الحسن الصباح لحق بهما فى ألموت الإمام الحسن بن القاهر بن المهتدى ابن الهادى بن نزار (ت٥٦١ هـ / ١١٦٦ م) الذى كان مساعده فى الشام الشهير رشيد الدين

ابن سنان (ت ٥٨٩ هـ / ١١٩٣ م). والثانى هو الرئيس الحسن بن صلاح منشى برجندى، الذى كان كاتبا لشهاب الدين (ت ٦٢١ هـ / ١٢٢٤ م تقريبا) وهو وال إسماعيلي لكوهستان، كتب تاريخا استخدمه رشيد الدين طبيب فى كتابه "جامع التواريخ".

وآخر إمام من النزارية فى فترة ألموت هو ركن الدين خرشاه (ت ٦٥٤ هـ / ١٢٥٦ م)، الذى استسلم للغازى المغولي هولاكو فى سنة ٦٥٤ هـ / ١٢٥٦م) وقد خدمه العالم الشهير نصير الدين الطوسى، الذى اعتنق لفترة من حياته على الأقل المذهب الإسماعيلي. ولا نجد أي مؤلفات تاريخية أخرى فى أثناء فترة ألموت.

وفى نهاية المطاف وجدت كل من الدعوة النزارية والدعوة الطيبية مقر قيادة فى غرب الهند. وكانت هناك فترات إسماعيلية سابقة فى تاريخ السند فى أثناء فترة حكم أسرة سومرا (٣٨٨- ٧٥٢ هـ / ٩٩٨ - ١٣٥١ م)، لم تنتج أى كتاب فى التاريخ.

الفترة الأخيرة من الخلافة الفاطمية

فى المرحلة الأخيرة من الخلافة الفاطمية فى مصر (٥٢٤ -٥٦٧ هـ / ١١٣٠ ١١٧١م)، مرحلة الدعوة الحافظية (التى لم تساندها الدعوة النزارية فى فارس أو الدعوة الطيبية فى اليمن)، ولم تكن الخلافة قد فقدت فقط المساندة التنظيمية ولكنها كانت أيضا محاصرة بقوتين تتهددانها من الخارج، وهما الأتراك (الزنكيون فى بلاد الشام) والصليبيون. والدعم الإدارى مُن جانب بعض الوزراء للشيعة الإثنا عشرية وللمذهب السني كان قد أنهك بالفعل البناء المهتز للدعوة الحافظية، عندما وقعت ضربة الغزو الأيوبي وإعادة المذهب السني على الدولة الفاطمية.

ويحتوى ديوان الظافر الحداد (ت٥٢٩ هـ / ١١٣٤ م) مدائح للوزراء والخلفاء حتى زمن الخليفة الآمر (ت ٥٢٤ هـ / ١١٣٠ م). وديوان الوزير طلائع بن رزيق (ت ٥٥٦هـ/ ١١٦٠م) يصف وقائع زمن الخليفة الحافظ والخليفة الظافر والمواجهات مع الصليبيين. وهناك وثيقة تاريخية مهمة من تلك الفترة هى " الإشارة إلى من نال الوزارة " لعلي بن الصيرفى (ت٥٤٢هـ/ ١١٤٧م). ولدينا أيضا " النكت العصرية فى أخبار الوزراء المصرية" للقاضى عمارة بن أبى الحسن الحكمي اليمني. وقد كتب أيضا تاريخا مشهورا عن اليمن بعنوان " المفيد فى تاريخ صنعاء وزبيد". فضلا عن ديوانه. والكتاب المفقود " أخبار مصر " للوزير

المأمون البطائحي (ت٥١٩ هـ / ١١٢٥ م) أعيد بناؤه على يدي أيمن فؤاد السيد [1] وعند جمال الدين أبو الحسن علي بن الظافر الأزدى (ت ٦١٣ هـ / ١٢١٦م) فى كتابه " أخبار الدول المنقطعة"، على الرغم من اهتمامه بالفترة الفاطمية برمتها، المزيد من التفاصيل عن المرحلة الأخيرة من الخلافة الفاطمية. وأخيرا ابن ميسر (ت ٦٧٧ هـ / ١٢٧٨ م) فى كتابه " أخبار مصر"، على الرغم من أنه موجز، به الكثير من التفاصيل المفيدة عن النصف الأخير من الفترة الفاطمية لا نجده فى أي مصدر آخر.

التواريخ العامة:

بعض التواريخ العامة، لاسيما كتب المسعودى، والطبرى، وابن الأثير، ومسكويه، وأبو شجاع الروذراورى، وهلال الصابئ، وابن الجوزى، وسبط بن الجوزى، ونظام الملك، وعلاء الدين الجوينى، ورشيد الدين سنان، ابن خلكان ومؤرخين من الشام مثل ابن القلانسي وكمال الدين بن العديم مفيدة أيضا لبعض مراحل الإسماعيلية. ويقدم المؤرخون اللاحقون مثل النويرى، والقلقشندى، والذهبى، فى بعض الأحيان معلومات مفيدة من المصادر الأقدم زمنيا. وهناك مؤلف ينبغى أن يكون الرفيق الدائم لأي مؤرخ عن الفترة الفاطمية وهو الكتاب الذى ذكرناه بالفعل "اتعاظ الحنفا" لتقى الدين أحمد المقريزى.

التطورات اللاحقة:

وقد لاحظنا كيف أن الكتلة الرئيسية من أدب الدعوة قد نقل إلى اليمن، وبقي احتكارا للدعوة الطيبية. وعندما انتقلت قيادة الدعوة إلى الساحل الغربي للهند فى سنة ٩٤٦ هـ / ١٥٣٩م، بعد وقت قصير من الغزو العثمانى لليمن فى القرن العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي، انتقل معظم هذا التراث إلى الهند. وبعض هذا التراث لا يزال فى اليمن ومن المحتمل أن مجلدا سوف يكتشف هناك بالصدفة. وبما أن سورات وبومباي كانتا آخر مركزين لدعاة الدعوة الطيبية (البهرة)، فقد وضعت هناك الكتب التى تحمل هذا الأدب، وهناك وضعت تحت الأضواء.فى أثناء السنوات الستين الأخيرة. وقد تلقت الجماعة النزارية (الخوجة)فى الهند المؤلفات المكتوبة بالفارسية والتى نقلت إلى هناك من الفترات البدخشانية ، ومن فترة ألموت والفترات التالية لها

---

(1) In " Lumiéres nouvelles sur quelques sources de l'histoire Fatimide en Egypte " , Annales Islamologiques , XIII ,1977 ,1-41.

فى التاريخ الإسماعيلي. ومازال بعضها موجودا فى وسط آسيا، وخاصة فى طاجيكستان وفى مكتبة دشنبى. وفى الهند، ثمة نمط خاص من أدب الخوجة، والشعر الصوفي الإسلامي – الهندي، تطور فى عدة لغات هندية؛ وقد عرف هذا باسم الجنان[1]. ودولة الجوجرت فى الهند وولاية السند فى باكستان، من ثم، صارت مواقع تجميع الخيوط المختلفة للتاريخ الإسماعيلي الفاطمي ونسجه فى البحث الحديث.

وكانت رحلتا العالمين حسين الحمدانى وفلاديمير فى عشرينيات القرن العشرين ذات أهمية قصوى فى التعريف بثروات الأدب الإسماعيلي. وقد سافر الحمدانى من بومباي إلى لندن وحمل معه قسما من مجموعة مخطوطات عائلته أعطى منها نسخا مصورة لبعض المكتبات الأوربية والأصدقاء، مثل بول كراوس Paul Kraus، وساعد فى تعريف بعض الكتب الفاطمية فى المكتبات الأوربية. ومقالته القصيرة عن الكتب التى تحمل عنوان Some unknown Ismsili authors and their works، فتحت بعدا جديدا فى الدراسات الفاطمية – السعي وراء الكتب الباكرة لدعوتها المركزية.

غادر إيفانوف، الذى كان أمين المخطوطات الشرقية بمكتبة بطرسبورج وكان على معرفة بمجموعة المكتبة من المادة البدخشانية من وسط آسيا والمادة النزارية، روسيا وقت الثورة وانضم لخدمة أغاخان فى بومباي. وهنا اطلع على كنوز مكتبات البهرة، لاسيما مكتبات فيظى وحسين حمدانى. وقد استخدمها مع مواد أخرى معينة مثل " فهرست المجدوع "، وأنتج كتابه Guide to Ismaili Literature وبه بعض الأخطاء ولم يمكن التعرف على مصادره، ومع هذا كانت أعظم محاولة حتى ذلك الوقت لإنتاج ببليوجرافيا إسماعيلية كاملة.

كان حسين حمدانى، وإيفانوف، وفيظى، وزاهد على، يمثلون الجيل الأول من الباحثين فى مجال إعادة بناء التاريخ الفاطمي من المصادر الخاصة بالدعوة الفاطمية نفسها. وفى جيلنا هناك الكثير من الباحثين فى المجال، ولكن الصدارة هنا لشتيرن، وبرنارد لويس، وكامل حسين، ومادلونج، وإسماعيل بوناوالا، وأيمن فؤاد سيد، وهانز هالم، ومصطفى غالب، وعارف تامر. وقد أسهم معهد الدراسات الإسماعيلية فى لندن إسهاما كبيرا لترقية الدراسات الفاطمية وجمع الكثير من المؤلفات الأدبية والدراسات الأدبية الفاطمية فى مكان واحد بقدر الإمكان.

---

(1) Azim Nanji, The Nizari Ismaili Tradition in the Indo- Pakistan Subcontinent, Delmar, NY, 1978.

الفصل الرابع عشر

الرياضيات والعلوم التطبيقية

دونالد ليتل

كلية الجامعة - لندن

نتيجة الفتوح العظيمة التى جرت فى القرن الأول بعد الإسلام، صار العرب ورثة الحضارات القديمة فى غرب آسيا وشمال أفريقيا. وورثوا أيضا الروابط التى حافظت عليها تلك الحضارات مع جيرانها على مر القرون، ومن ثم امتلكوا كما كبيرا من المادة المكتوبة التى تغطى مجالا واسعا من المعرفة، بما فى ذلك الموضوعات العلمية. كان هناك الكثير من المخطوطات الإغريقية محفوظة فى الدولة البيزنطية، بيد أن البيزنطيين لم يفعلوا شيئا سوى الحفاظ عليها وقدموا القليل من الإسهامات المهمة فى تقدم العلوم. وكانت المدارس الإغريقية التى أقيمت فى آسيا الصغرى بعد مجمع نيقية سنة ٣٢٥ م ذات أهمية بالغة. وقد أقامت الكنيسة النسطورية واحدة من هذه المدارس، هى مدرسة الرها، مركزهم العلمي. وفى سنة ٤٨٩ م نقلت هذه المدرسة إلى نصيبين، ثم انتقلت تحت الحكم الفارسي، بهيئتها العلمانية إلى جنديسابور بخوزستان. وهناك قام العلماء النساطرة، مع الفلاسفة الوثنيين الذين طردهم الإمبراطور جستنيان من أثينا بأبحاث مهمة فى الطب، والفلك، والرياضيات. وللمساعدة فى التدريس تمت ترجمة عدد من الكتب اليونانية إلى اللغة السريانية. وفى الوقت نفسه تقريبا كانت طائفة المونوفيزيتيين (أتباع مذهب الطبيعة الواحدة)، الذين خضعوا للاضطهاد مثل النساطرة، من جانب الكنيسة الأرثوذكسية، يعملون على الخط نفسه فى بلاد الشام. وقاموا أيضا بترجمة أعمال فلسفية وعلمية إلى اللغة السوريانية. وثمة مجموعة كان لهم أن يقدموا بعض أعظم المترجمين والعلماء فى العالم الإسلامي هم الصابئة فى حران والعراق. كانت لغة الطقوس الدينية عندهم السوريانية، كما أن عددا من نخبتهم المتعلمة كانوا يتمتعون بمعرفة واسعة بالأدب اليوناني الكلاسيكي.

ومع أننا نعرف قدرا كبيرا عن القنوات التى مرّت من خلالها المعرفة اليونانية إلى اللغة العربية، فليس من السهل تعقب مثل هذه النقول من الهند والمناطق الثقافية الأخرى، على الرغم من أنه

مما لا شك فيه أن مثل هذه النقول قد حدثت وكانت مثمرة للغاية، خاصة فى الفلك والرياضيات. ونعرف بالفعل، على أية حال، أن جداول التنجيم الهندية قد ترجمت من اللغة السنسكريتية إلى اللغة العربية، وأن الأفكار الهندية كانت عنصرا مهما فى تطور الرياضيات العربية. وقد سجل الكتاب العرب أيضا وجود كم كبير من الأدب المكتوب باللغة الفارسية الوسيطة، كتب فى أثناء القرون الأخيرة من حكم الأسرة الساسانية [1]. فعلى سبيل المثال، يحكى المسعودى،[2]. أنه فى سنة ٣٠٣ هـ / ٩١٥ م، عندما كان فى اصطخر – برسوبوليس القديمة – أطلعه شخص بارز على كتاب قال إنه مؤلف فى سنة ١١٣ هـ / ٧٣١ م من بين الكتب التى اكتشفت فى مجموعة الملوك الإيرانيين وترجمت من اللغة الفارسية الوسيطة إلى العربية للخليفة هشام بن عبد الملك. وكانت تحتوى على كثير من المعلومات عن العلوم الفارسية، والتاريخ، والهندسة المعمارية، والمؤسسات العامة.

وفى أثناء حركة الفتوح الكبرى وفى أعقابها مباشرة، عندما كانت دولة المسلمين تتحول تدريجيا إلى العالم الإسلامي، كان الرجال مشغولين إلى حد كبير بالأمور العسكرية، والسياسية، والشرعية، والاجتماعية، والدينية، والاقتصادية. ولم يحدث حتى استيلاء العباسيين على السلطة فى سنة ١٣٢ هـ / ٧٥٠ م ونقل العاصمة من دمشق إلى بغداد، أن بدأت عملية استيعاب المصادر اليونانية والهندية بشكل جاد. وكان كثير من المترجمين إلى العربية، علماء بارزين فى مجالاتهم، وبذلك جعلوا هذه المصادر متاحة فى جميع أرجاء العالم الإسلامي. وفى الوقت نفسه تم تعديل اللغة لتكون بمثابة أداة قوية ومرنة للتعبير عن الآراء الفلسفية والعلمية، وهو غرض لم يكن مطلوبا منها قبل ذلك أن تنجزه. كان هذا النشاط الفكري يلقى مساندة فعالة من الخلفاء العباسيين العظماء ويبدو أنه وصل ذروته فى عهد الخليفة المأمون وخلفائه الثلاثة المباشرين. وكان من بين أهم الرجال فى فترة الإبداع هذه الأبناء الثلاثة لموسى بن شاكر – محمد، وأحمد، والحسن. وبعد وفاة أبيهم، الذى كان صديقا مقربا للمأمون، تمت تربيتهم تحت وصاية ذلك الخليفة، وصاروا فيما بعد من المقربين إلى من جاءوا بعده. وكانوا مهرة فى الرياضيات، والفلك، والطب والميكانيكا – وسوف نناقش كتابهم المعنون " كتاب الحيل " فيما يلى. وعلى أية حال، فقد تمثلت أهميتهم أيضا فى أنهم كانوا فى وضع يجعلهم يمدون الحماية على العلماء الآخرين،

(1) Jan Rypka , History of Iranian Literature , Dordrecht , 1968 ,55-8 ,128-33.

(٢) كتاب التنبيه والإشراف، ليدن، ١٨٩٤م،١٠٦.

وأشهرهم حنين بن إسحق (١٩٢- ٢٦٠ هـ/ ٨٠٨ - ٨٧٣ م)، الذى صار قائدا لمجموعة من المترجمين. ومن بين رفاقه ومساعديه كان ابن أخيه حبيش بن الحسن (القرن الثالث الهجرى/التاسع الميلادى) والشهير ثابت بن قرة الحراني (٢١١-٢٨٨ هـ / ٨٣٦ - ٩٠١م). وبسبب المجهودات التى بذلها هؤلاء العلماء، وغيرهم كثر، تم استيعاب الجزء الأكبر من المعارف الفلسفية والعلمية اليونانية والهندية الباقية فى اللغة العربية بواسطة علماء القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادى. وفى تلك الأثناء كان هناك علم عربي مستقل قد تطور بواسطة مجموعة من العناصر المأخوذة من مصادر أخرى، وهو علم قيض له أن يثبت منذ ذلك الحين فصاعدا قدرته على التطور فى مساره الخاص. وفى القرون التالية ازدهر العلم وغيره من أشكال النشاط الفكرى فى العالم الإسلامي حيثما كانت الظروف مواتية. وقد انقسمت الدولة العباسية إلى ولايات ذات حكم ذاتى وإمارات شبه مستقلة قبل وقت طويل من الإطاحة النهائية بالخلافة العباسية ٦٥٦هـ/١٢٥٨م. وفى أزمنة أخرى وأماكن مختلفة، خرجت مراكز التعليم إلى الوجود إما لأن الحكام ودوائر البلاط والحاشية المحيطة بهم كانوا يشجعون العلم لذاته، وإما لأنهم كانوا مدركين الهيبة التى يضفيها على بلاطهم وجود العلماء البارزين. ومن المحتمل أن هذه المراكز كانت فى المدن الرئيسية للدويلات الصغيرة تحت سيطرة سلالة حاكمة قصيرة العمر، كما كانت فى العواصم الكبيرة للخلافة أو عواصم الولايات الكبرى.

وقد تبنى العرب رؤية موسوعية للمعرفة، مثلما كان الإغريق قد فعلوا، وفى محاولة لتصنيف المعارف المعاصرة، ألفوا عدة تصنيفات قيمة للعلوم. ولدينا، على سبيل المثال، " كتاب إحصاء العلوم " لأبى نصر محمد بن محمد الفارابى، والتعريفات التى قدمها ابن سينا فى كتابه "فى أقسام العلوم العقلية ". وربما يكون الأكثر فائدة من بين هذه التصنيفات، على أية حال، "كتاب مفاتيح العلوم " الذى صنفه أبو عبد الله محمد بن أحمد الخوارزمى [١] بين سنة ٣٦٥هـ/ ٩٧٥م وسنة ٣٨١هـ /٩٩١ م. وجرت العادة على التقسيم بين العلوم الإسلامية - علم الكلام، والحديث، والفقه، والتشريع، وما إلى ذلك - والعلوم الأجنبية،التى تضم الفلسفة، والمنطق، والطب، والرياضيات والفلك والموسيقى، والميكانيكا والكيمياء. وهى فى جوهرها مفردات من الاصطلاحات المستخدمة فى هذه العلوم، مع أوصاف موجزة ولكنها كافية، وبعض الملاحظات الكاشفة عن الاشتقاقات. ومن ثم فهى تقدم لنا مصحوبة بموجز واف تماما عن مدى المعرفة العلمية

---

(١) يجب عدم الخلط بينه وبين عالم الرياضيات العظيم أبو جعفر محمد بن موسى الخوارزمى.

فى العالم الإسلامي عند ختام القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. ومن المستحيل أن نتجاهل كتابات "إخوان الصفا "، ولكن من الصعب تصنيفها أو تقييمها، ويغلب على الظن أنهم ألفوا رسائلهم فيما بين سنة ٣٥٠ هـ / ٩٦١ م وسنة ٣٧٥ هـ / ٩٨٦ م. وإذ كانت لا تخلو من فائدة علمية ، فهى فى جوهرها محاولة لنشر تعاليم الفلسفة اليونانية، خصوصا الأفلاطونية الجديدة، مع تطوير عقيدة المذهب الإسماعيلي. وهذا، بطبيعة الحال، ليس سوى مثال واحد على النزعة المدرسية التى ميزت الحياة الفكرية فى العصور الوسطى، فى العالم الإسلامي وفى الغرب على السواء. وبالنسبة لأغراض هذه الدراسة، سيتم تجاهل تأثيرات النزعة المدرسية هنا، على الرغم أنها كانت شاملة وعميقة، وسيتم التأكيد على الإنجازات العربية وعلى جدارتها العلمية وحدها. وفيما بقى من هذا الفصل نناقش إسهام العرب فى تقدم العلم والتكنولوجيا فى أقسام ثلاثة، مع الأخذ فى الاعتبار عدد محدود من المفكرين البارزين. وفى مجالات الفيزياء والتكنولوجيا يبرهن هذا المنهج على أنه يوفر لنا التقييم العادل، ولكنه يعنى فى الرياضيات، التى كان الكثير جدا من الرجال قد كرسوا اهتمامهم لها، أن العدل لم يطبق على الكل. وعلى أية حال،فإن استخدام أي منهج آخر كان لابد أن ينتج عنه ببساطة قائمة من التراجم، مع ما ينتج عن هذا من تشويش الصورة برمتها. وحتى الوقت الراهن، وعلى الرغم من أن هناك الكثير من العمل الذى ينبغى القيام به فى جميع المجالات، فإن قدر الاهتمام الذى أولى للعلوم العربية أكبر كثيرا من الاهتمام بالتكنولوجيا العربية. ومن ثم فإن القسم الذى يتناول التكنولوجيا الميكانيكية، يتضمن قدرا جيدا من العلم الفيزيقي على أية حال، وهو أطول كثيرا من القسمين الآخرين.

الرياضيات:

من بين الكتب التى تمت ترجمتها إلى اللغة العربية قرب نهاية القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي كانت كل الكتابات التى قيّض لها أن تكون ذات تأثير حاسم على أصل الرياضيات العربية ونموها. وتضمنت هذه الكتب: من اليونانية - كتاب " العناصر" لإقليدس؛ والمؤلفات الرياضية والفيزيائية لأرخميديس؛ وكتاب " المخروطيات" لأبوللينيوس من برجا؛ وكتاب "الحساب" لديوفانتوس؛ وبابوس؛ والمجسطى لبطليموس؛ ومن السنسكريتية - كتاب الفلك المهاسيدذانتا (كتاب السند هند العظيم) وبعض الجداول الفلكية (الزيج)؛ من اللغة الفهلوية- جداول فلكية عرفت باسم (زيج الشاه). ونحن نعرف من مؤلفات أخرى كثيرة لكتاب يونانيين، وعدد [illegible] أكبر من أن نضع بها قائمة هنا، وقد ترجمت أيضا إلى اللغة العربية، ولكن بغض النظر

عن الكتب الفلكية، لم نجد قط إشارات إلى كتاب أو عناوين كتب للهنود حتى الآن فى المقالات العربية فى الرياضيات. ومن النسبة المتواترة لنظام مكان العدد إلى مصادر هندية يمكننا ، على أية حال، أن نتأكد أن التأثير الهندى كان قويا ؛ ومن ثم فهناك نظرة إلى تطور الرياضيات العربية على أنه قام على أساس النماذج اليونانية والهندية إلى حد كبير، على الرغم من أننا لا يمكن أن نغفل التأثيرات البابلية. وسيكون من قبيل التضليل، على أية حال، أن نصف الرياضيات العربية بأنها توليفة من هذا المصادر ممتزجة بالإسهامات الأصلية من علماء الرياضيات العرب أنفسهم. تضليل، لأن مثل هذا الوصف يعنى ضمنا وجود كتاب واحد على الأقل يضم الكتلة الكاملة للمعرفة العربية بالموضوع، ولا يوجد مثل هذا الكتاب. ومن المؤكد، أن كتاب الموسوعات قدموا تصنيفات للعلوم تتضمن التقسيمات المختلفة للرياضيات، مع أمثلة من كل فرع، ولكن لا يمكن اعتبار هذه القوائم مراجع شاملة.ذلك أن أربع عشرة رسالة من رسائل إخوان الصفا ، مثلا، تتناول الرياضيات والمنطق من وجهة نظر غنوصية، مع اهتمام ضئيل بالتطبيقات العملية. وعلى العموم، أحس علماء الرياضيات العرب أنهم أحرار فى تحرى جوانب الموضوع التى تروق لأذواقهم وتلبى متطلباتهم ومتابعة بحوثهم بأية طريقة يختارونها. وربما كانت طريقة تناولهم نظرية تأملية فى أساسها، مثلما هو الحال عند ابن سينا ،أو تهتم أكثر بالتطبيق العملي لعلوم أخرى. كما أنهم لم يشعروا بأنهم ممنوعون من استخدام أي منهج فى المقاربة - فلم يكن هناك منهج يعتبر متفوقا على المناهج الأخرى بحيث يصير المنهج السائد. فعلى سبيل المثال، تجاهل أبو بكر محمد بن الحسن الحاسب الكرجى، وهو واحد من أعظم علماء الرياضيات العرب، عاش فى بغداد عند بداية القرن الخامس الهجري / الحادى عشر الميلادى، تماما الرياضيات الهندية، عامدا على ما نفترض. وقيل إن هذا يعكس حقيقة أن الرياضيات كانت مقسمة عن وعي إلى فروعها المختلفة على أيدى العلماء العرب، ومن ثم فإنه من المشروع النظر فى هذه الفروع بشكل منفصل.

ففى مفاتيح العلوم هناك اسمان للهندسة، جوماتريا ، من الكلمة اليونانية، وهندسة، التى قيل إنها معربة عن الفارسية. والمهندس هو الذى يحسب مسارات القنوات والأماكن التى يجب أن تحفر فيها [1] وهكذا يقوم المهندس بإحدى الوظائف التى يقوم بها المهندس المدنى اليوم، والواقع أن الكلمة فى اللغة العربية الحديثة تعنى من يعمل بالهندسة. وعلى أية حال، فإنه فى الكتابات العربية، يتراوح معنى هندسة ما بين العملي والنظري، وهو ما يتوقف على اهتمامات الكاتب.

---

(1) See Abu Abdullah Muhammad b. Ahmad al-Khwarzmi , Mafatih al- Ulum ,ed. G. van Vloten ,Leiden , 1895. 202.

فقد كتب أبو علي الحسن بن الحسن بن الهيثم، مثلا، مقالة عن المسح طبق فيها النتائج الهندسية على قياس الأرض، على حين أنه، من ناحية أخرى، هناك الكثير من المقالات الأخرى، من بينها واحدة على الأقل لابن الهيثم نفسه، تقصر اهتمامها على الإسهاب والتوسع فى مشكلات أبوللونيوس. وإذا ما أخذنا الهندسة العربية ككل، فإنها تتساوى مع إنجازات الإغريق السابقين دون أن تتفوق عليهم، بيد أن هذا الإنجاز كان واحدا من أعظم الإنجازات فى تاريخ الرياضيات. وحتى وقت قريب للغاية كانت الهندسة البسيطة تقريبا مرادفا لاسم إقليدس، على حين كانت أعمال أبوللونيوس وبابوس وغيرهما على الأقسام المخروطية تشهد القليل من التحسن حتى زمن ديسقراطيس. واليوم، قلة قليلة من الناس، باستثناء علماء الرياضيات المحترفين، سيجدون من السهل اتباع التعليل المعقد عند أبوللونيوس بدون اللجوء إلى مساعدة من هندسة الإحداثيات والتفاضل والتكامل. والواقع أن ما يسمى "منهج الإنهاك"، الذى تطور بواسطة المهندسين اليونان و"منهج" أرخميديس، وكلاهما لقى الفهم والتقدير التام من أفضل المهندسين العرب، يقترب جدا من المبادئ المكونة لحساب التفاضل والتكامل. وفى أثناء الازدهار الطويل للرياضيات العربية تمت ترجمة عدد من الكتابات: إقليديس، وأبوللونيوس، وبابوس، وأرخميديس، ومينيلاوس وغيرهم من الكتاب الإغريق، وكانت الشروح والتعليقات على هذه الكتب كثيرة للغاية. وكثيرا ما كانت المشكلات المثارة من علوم أخرى، خاصة عندما كانت هذه تتضمن معادلات درجات أعلى من الثانية، تحل بصورة مرضية بتقاطع اثنين من الأقسام المخروطية. وكان حفظ العرب لكتلة المعرفة الهندسية اليونانية، والتوسع فيها أحيانا، وسيلة قوية لنقل هذه المعرفة إلى أوربا.

وعلم حساب المثلثات ليس فى قائمة التصنيفات باعتباره موضوعا رياضيا، لأنه كان يعتبر فرعا من فروع الفلك؛ وفى ذلك الحين، كما هو الحال الآن، كان من المستحيل الحصول على فهم كامل للفلك الخاص بالكواكب بدون التمكن من الهندسة البسيطة والهندسة الكروية وحساب المثلثات. فقد كان جميع الفلكيين العرب الجيدين أيضا رياضيين جيدين. وكانت المصادر الرئيسية لمعرفتهم كتاب "المجسطى" لبطليموس وكتاب "السند هند " الهندى، وكانت الترجمات والشروح والتعليقات على الكتاب الأول أكثر كثيرا منها على الكتاب الثانى، ولا شك فى أن المجسطى كان له أقوى تأثير مفرد على علم الفلك العربي. ومن المحتمل أن مصدرا هنديا، على أية حال، هو الذى قدم الإلهام لأبرز الإنجازات التى حققها العرب فى علم حساب المثلثات وتحديدا تقديم الأسس الست لنسب حساب المثلثات، والتوسع فيها من أجل حل المشكلات الهندسية. هذا، أي

إحلال منهج حديث فى أساسه محل منهج الأوتار الأخرق الذى استخدمه بطليموس، كان تطورا فائق الأهمية فى تقدم الرياضيات. وأحد أوائل الكتاب العرب الذين قدروا قيمة جيب الزاوية فى حساب المثلثات كان يعقوب بن طارق (القرن الثانى الهجري / الثامن الميلادي). وقد جمع أبو جعفر محمد جداول فلكية (زيج السند هند) التى لم تكن تحتوى على جيوب الزوايا فقط ولكنها احتوت أيضا على المماس أو ظل الزوايا، على الرغم من أن هذه الأخيرة ربما كانت إقحاما قام به أحد الكتاب اللاحقين. ويبدو من المحتمل أن فكرة ظل الزوايا، قد طرحت للمرة الأولى بواسطة أحمد بن عبد الله حبش الحاسب المروزي الذى عاش فى بغداد فى منتصف القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي. وتم استكمال تقديم ظل الزاوية والمماسات المساعدة وتصنيف جدول للمماسات المساعدة، بفضل أبى عبد الله محمد بن جابر بن سنان البتانى. وإذ كان من أصل صابئي، على الرغم من أنه هو نفسه كان مسلما، عاش فى الرقّة وتوفى سنة ٣١٧ هـ / ٩٢٩ م فى سامراء. وقد عرف البتانى أيضا العلاقة بين الجوانب والزوايا فى مثلث كروي وهو ما نعبر نحن عنه بالمعادلة:

cos a = cos b .cos c + sin b .sin c .cos a.

وقام أبو الوفاء البوزجانى، وهو أحد الرياضيين العرب العظماء، ولد فى ٣٢٨ هـ / ٩٤٠ م ومات فى سنة ٣٨٨ هـ / ٩٩٨ م، بعمل تقدم ملحوظ فى حساب المثلثات. وربما كان هو أول من أظهر عمومية نظرية جيب الزاوية على الزوايا الدائرية وقدم منهجا جديدا لبناء جداول جيوب الزاوية، فقيمة جيب الزاوية ٣٠ تم تصحيحه فى المكان الثامن العشري. وكانت هناك المزيد من الإسهامات قام بها علي بن يونس، الذى ربما كان أعظم فلكي مسلم، مات بالقاهرة فى سنة ٣٩٩هـ/ ١٠٠٩ م. وقد حلّ الكثير من المشكلات فى الفلك بواسطة إسقاطات تنجيمية وقدم أولى تلك المعادلات التى لم يكن هناك غنى عنها قبل اختراع اللوغاريتمات، وهى المعادل للمعادلة الحالية:

(Cos .a .cos b) ½ = cos) a-b + (cos) a + b

ومن المحتم، فإن الاختيار الاعتباطى لهذه الأمثلة القليلة لا يوفر العدل لكثير من الفلكيين الرياضيين العرب الآخرين الذين بذلوا جهدهم لتحسين الوسائل فى سبيل الخفض الرياضي للملاحظات الفلكية. ويكفى القول إن نتائج عملهم كانت هى التى وفرت للعلوم الأوربية علمًا منظما فى حساب المثلثات كان يمكن تطبيقه على حل المشكلات فى الفلك - يجمع بين كوبرنيكوس وبطليموس.

وعلى الرغم من أنه من المناسب هنا أن نتناول الحساب والجبر باعتبارهما موضوعين منفصلين، فإن هذا التمييز لم يكن قد تحدد بشكل واضح بواسطة الرياضيين العرب؛ والتمييز الرئيسي الذى قاموا به كان بين " علم العدد " و " علم الحساب"، وكان هذا الأخير يضم الحساب والجبر سويا، ونحن نفهم المصطلحين على نحو أو آخر. ويضم علم الحساب الموضوعات التى تناولتها الكتب من السابع إلى التاسع فى كتاب " العناصر" لإقليدس؛ وكانت الأعداد الصماء الضخمة، التى تناولها الكتاب الخامس من كتاب العناصر تعتبر بشكل عام فى تقدير الباحثين والعلماء العرب تنتمى إلى الهندسة أكثر منها إلى الحساب، على الرغم من أن عمر الخيام تحرك فى اتجاه اعتبار الأعداد الصماء من الأرقام. وهناك كتاب عن " علم العدد " حظى بشعبية كبيرة هو كتاب نيكوماخوس من جراسا عنوانه "المقدمة "، ترجمه إلى العربية ثابت بن قرة الذى كان هو نفسه عالما متمكنا فى الرياضيات. ومن خلال هذا الكتاب صار علم الرياضيات قائما على معرفة المفاهيم الحسابية الفيثاجورسية، مثل خصائص الأرقام الفردية، والأعداد الكاملة والأعداد الودية، وهلم جرا. (والعدد الكامل هو مجموع كل القواسم المشتركة فيه بما فيها الاتحاد، مثل ٦و٢٨؛ ويقال للرقمين "رقم ودي " عندما يكون كل منهما مجموع كل الأجزاء الآخر، أي ٢٢٠ و ٢٤٨). ويتضح تأثير هذه الأفكار على أفضل شكل فى كتابات إخوان الصفا الذين يرون فى علم الحساب أن الخطوة الأولى نحو الحكمة، هى دراسة خصائص الأشياء من خلال دراسة الأعداد الفردية المتعلقة بتلك الأشياء.

ويهتم علم الحساب بالعمليات الحسابية الأساسية، الجمع، والطرح، والقسمة والضرب واستخراج الجذور. وعلى الرغم من أنه بالنسبة لنا يجب أن ينصب الاهتمام الرئيسى للكتابات العربية فى علم الحساب على تقديم نظام قيمة مكان الجزء العشرى فى الأعداد وفى الأجزاء العشرية، فإن هناك نظما أخرى للحساب وللتعبير الرقمي سبقت فى تاريخها النظام الهندي واستمرت فى الوجود بعد تقديمه. وأقدم نظام هو النظام الأبجدى الذى فيه الحروف الثمانية والعشرون من الأبجدية العربية يمثل الوحدات، العشرات والمئات حتى الألف. وقد سمى النظام من الحروف الأولى فى الكلمة المصنعة (أبجد) للدلالة على أول أربعة حروف. و"أبجد" كلمة ترجع إلى فترة ما قبل الإسلام وربما تكون مأخوذة عن استخدامات مماثلة فى العدد الآرامى. وكانت تستخدم بشكل ثابت لوضع علامات تقسيم الأسطرلاب وهى موجودة أيضا، على الرغم من أن

ذلك بشكل غير دائم. فى المقالات التى تتناول الآلات. ولم يكن النظام الستينى محدودا بحدود الأغراض الفلكية والتنجيمية ولكنه كان يستخدم أيضا فى الحساب. وعلى سبيل المثال، الباقى من القسمة تضرب فى ستين، ثم تقسم. وهناك منهج آخر للحساب كان يعرف باسم "حساب اليد". وكانت العمليات الحسابية تجرى عقليا كما كانت النتائج الجزئية التى يتم الحصول عليها فى العملية للوصول إلى الحل النهائي تتم بإمساك الأصابع فى أوضاع معينة

وعلى أية حال، كان الإنجاز الرئيسي لعلماء الحساب العرب فى نهاية المطاف أنهم أنتجوا علم حساب قائما على التطبيق المتسق لفكرة قيمة المكان العشري واستخدام الأرقام الهندية. وأول مقالة عن الحساب الهندى، وهى التى كتبها أبو جعفر محمد بن موسى الخوارزمي (ت حوالي سنة ٢٣٦ هـ / ٨٥٠ م)، لا توجد سوى فى عدد من النسخ اللاتينية، وإحداها مخطوط "Algoritmi de numero indorum الذى يرجع تاريخه إلى القرن الثالث عشر - ومن هنا جاءت الكلمة الأوربية التى حرفت فى اللغة العربية إلى اللوغاريتمات (ومعناها الصحيح الخوارزميات). هذا الكتاب يشرح نظام قيمة المكان العشري فى الترقيم، مستخدما دائرة صغيرة للدلالة على الصفر. وفى القيام بالعمليات الحسابية، توضع الأرقام أحدها فوق الآخر وتبدأ العملية من اليسار. ويستخدم المحو وتبديل الأرقام، وهو ما يعنى بوضوح أن العمليات الحسابية كانت تجرى فوق لوحة من التراب.(فى العالم الإسلامى وجدت الأرقام ولا تزال فى شكلين، شكل شرقي يسمى " الهندى" وشكل غربى، هو الأب المباشر للأرقام الأوربية الحديثة التى تسمى الرقم "الغبارى") وهناك كتاب أقل شهرة كثيرا من كتاب الخوارزمى، بيد أنه لا يقل عنه أهمية وهى المقالة التى ألفها أبو الحسن أحمد بن إبراهيم الإقليديسي فى دمشق فى سنة ٣٤١ هـ / ٩٥٢ م. والسمة الأكثر إثارة للدهشة هو شرح الكسور العشرية وتطبيقها، وهو ابتكار كان ينسب حتى وقت قريب للكاشي، الذى جاء بعد ذلك بحوالى خمسة قرون.

والكتاب الأقدم، وأحد أهم الكتب الأكثر تأثيرا فى الجبر باللغة العربية، هو كتاب أبى جعفر محمد بن موسى الخوارزمى الذى يحمل عنوان " كتاب المختصر فى حساب الجبر والمقابلة" وصار معروفا فى أوربا من خلال ترجمة لاتينية، لاسيما تلك التى تمت فى القرن السادس الهجرى / الثانى عشر الميلادى على يدي روبرت كتون وجرارد الكريمونى. ومن المعتاد توضيح مفاهيم علم الجبر العربي بأمثلة من هذا الكتاب، ولكن على سبيل التغيير، وسوف نقتبس هنا من التعريفات الموجزة بشكل يثير الإعجاب التى قدمها أبو عبد الله محمد بن أحمد

الخوارزمى (القرن الرابع الهجرى / العاشر الميلادى)، مؤلف مفاتيح العلوم. وهو يقول "الشيء فى كلام أهل الجبر والمقابلة هو الجذر غير المعروف. إنه أحد المناهج للحساب والترتيب، مع نتائج ممتازة للمشكلات الصعبة التى تخص الوصايا، والوراثة، وعمليات البيع والشراء والمعاملات التجارية"[1] وقد أعطى مثالا من الجبر: ضع فى المشكلة مالا إلا ثلاثة جذور، تساوى جذر واحد، واحضر كمية تساوى أربعة جذور. هذا ستة عشر، لأنك أكملت المال وأضفت إليه ما تم حذفه منها، وبهذا صار مالا مكتملا "[2] . وهـذا يقرأ فى نظامنا الرمز x = ٣x

x٢ - ١٦. = x٢ , ٤ وهكذا يعنى الجبر حذف الكميات المثبتة فى البداية بواسطة إلا بمعنى الاسترداد. وثمة مثال على المقابلة يقدم بالكلمات نفسها، يصبح فى رموزنا+ ٢ x ٥x = ٢xوهكذا الحصول على مال يساوى ٣ جذور، أي ٩ ". ومن ثم فإن المقابلة هى المقابلة بين كميتين كليهما بالأخرى لكي نفحص تشابهاتهما أو اختلافاتهما. وسوف يلاحظ القارئ الحديث بعض الاختلافات بين هذا النظام والجبر لدينا الآن، لاسيما أصوله فى التجارة وتبنيه المصطلحات التجارية، واستخدامه الكلمات بدلا من الرموز (وكذلك تطبيق علم حساب المثلثات العربي) والتمييز المصطنع إلى حد ما بين الجبر والمقابلة. ومع هذا، فبعد بناء الأسس بواسطة الخوارزمى، استطاع علماء الرياضيات العرب اللاحقون أن يطوروا علم الجبر بحيث صار أداة قوية لحل المشكلات الرياضية.وقدم أبو كامل شجاع، الذى عاش فى مصر عند بداية القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي إسهامات قيمة فى النظرية، ومارس تأثيرا كبيرا على تطور علم الجبر الغربي. فقد قدم مناهج للضرب والقسمة للكميات الجبرية والجمع والطرح فى الأرقام الجذرية، كما ناقش مشكلات من درجة أعلى، ولكن فقط تلك التى كان يمكن تخفيضها إلى معادلات من الدرجة الثانية. وقد أدخل الأرقام الصماء فى الحل. وبلغ علم الجبر ذروة تطوره فى كتاب عمر الخيّام – غيّاث الدين أبو الفتح عمر بن إبراهيم الخيّام (ت ٥٢٦ هـ / ١١٣٢م) الذى ناقش جميع أشكال المعادلات حتى معادلات الدرجة الثالثة. بطريقة منهجية. وقد ميز بوضوح بين البراهين الجبرية والبراهين الهندسية، واعتبر كلا منهما ضروريا، ولكنه قرر أنه غير قادر على تقديم حلول جبرية لمعادلات الدرجة الثالثة. وحاول أن يقدم الشروط لحلول كل نوع من المعادلات، ومع فشله فى استخدام كلا الفرعين فى تصنيفه، ولكنه استبعد الحلول السلبية، وبإخفاقه فى استخدام كلا فرعى المخروط، كان أحيانا يخطئ أحد الجذور الإيجابية.

---

(1) Ibid. 199-200.

(2) Ibid. , 200-1.

الفيزياء:

كان دارسو العلوم الطبيعية فى العالم الإسلامي أقل كثيرا من دارسى الرياضيات، والفلك، والكيمياء والطب. ومن الموضوعات التى كانت تعتبر عادة مكونة مادة العلم الطبيعية التقليدية - الكهرباء، والمغناطيسية، والحرارة، والصوت، والبصريات، والميكانيكا الصلبة والسائلة - كان الموضوعان الأخيران فقط يحظيان بالكثير من اهتمام الكتاب العرب. وفى مجالين، على أية حال، هما الاستاتيكا والبصريات، كانت الإسهامات العربية مهمة للغاية ويمكن تثمينها كأحسن ما يكون بالنظر إلى إنجازات عدد قليل من العلماء العظماء للغاية. وقبل أن نقوم بهذا، سنناقش باختصار العمل الذى تم فى الموضوعات الأخرى، عندما نجد أى شىء مهم ينبغى الحديث عنه.

ونجد الإشارات إلى الظواهر المغناطيسية هنا وهناك فى مؤلفات العلماء العرب والجغرافيين العرب. وكان من المعروف أن الشحنة الكهربائية يمكن أن تستحث فى العنبر أو المسك بحكهما. وتقول عدة روايات أنه فى الجبال القريبة من آمد فى العراق كان هناك فلق فى صخرة؛ وإذا تم سحب سيف بشكل متكرر داخل هذا الفلق يصير ممغنطا وسوف يجتذب المسامير وغيرها من الأشياء الصغيرة المصنوعة من الحديد. واختراع الإبرة المغناطيسية الطافية كما هى مطبقة فى بوصلة السفينة ربما يرجع إلى الصينيين، ولكن من المؤكد أن البحارة المسلمين استخدموها منذ وقت مبكر فى القرن السادس الهجري / الثانى عشر الميلادي.

ولم تكن الحرارة قد درست على الإطلاق باعتبارها موضوعا علميا، مادامت تؤخذ فى الاعتبار كميا فقط بمساعدة درجات الحرارة ومقاييسها، وعلى الرغم من أن لدينا تعليقا من البيرونى يبين أنه أدرك أن سرعة الضوء كانت أكبر كثيرا من سرعة الصوت، فقد كانت دراسة الصوت بشكل عام مقيدة فى حدود نظرية الموسيقى. ويعقوب بن إسحق الكندى هو أول كاتب عربي عن الموسيقى تصل مؤلفاته إلينا؛ وهى تضم رموزا لتحديد طبقة النغم. وكتب أبو نصر محمد بن محمد الفارابى مقالة مهمة عن الموسيقى، مشيرا إلى أن لديه بعض المعرفة بالموسيقى القياسية وعرف الثلث الكبير والثلث الصغير بوصفهما متطابقين. والجزء الموسيقى فى " كتاب الشفاء " لابن سينا علامة على الكثير من التقدم بعد كتاب الفارابى، الذى كان متقدما بدرجة كبيرة على المعرفة الغربية بالموضوع. فهو يتناول الازدواج مع نغمة الجواب (الثامنة أو الأوكتاف) والازدواج مع النغمة الرابعة والخامسة، وكانت هذه خطوة عظيمة تجاه النظام الهارمونى.

وأحد أكثر الإسهامات التى قدمها الكتاب العرب لفتا للنظر فى تقدم العلوم كان فى دراسة البصريات. فقد كتب يعقوب بن إسحق الكندى مقالة عن البصريات الهندسية والفسيولوجية تركت تأثيرا عظيما على الباحثين الغربيين. وقدم ابن سينا شروحا وتعليقات نافذة حول طبيعة الضوء، ولاحظ أنه إذا كان إبصار الضوء راجعا إلى إشعاع نوع ما من الجزيئات بواسطة المصدر المضيء، فإن سرعة الضوء لابد أن تكون محدودة. وأعظم دارس للبصريات فى العالم الإسلامي، على أية حال، وأحد العظماء الكبار فى كل العصور، كان هو الحسن بن الحسن بن الهيثم (ت حوالى سنة ٤٣٠ هـ / ١٠٣٩ م). وكان فلكيا أيضا، ورياضيا وعالم طبيعة، وكتب شروحا وتعليقات على أرسطو وجالينوس. وكان للترجمة اللاتينية على كتابه الرئيسي " كتاب المناظر" تأثير عظيم على العلماء الغربيين، خاصة روجر بيكون ويوهانس كبلر. وابن الهيثم مشهور بسبب الأهمية التى أضفاها على استخدام المناهج التجريبية فى دراساته عن الانعكاس وانكسار الأشعة. وقد اكتشف انحراف الضوء الدائري وقام بدراسة خاصة عن المرايا المحدبة والمرايا المقعرة. وتتجلى عبقريته الرياضية فى أفضل صورها فى المشكلة التى تحمل اسمه اليوم؛ فمن نقطتين فى سطح الدائرة يرسم خطين يلتقيان عند نقطة من محيط الدائرة ويصنعان زوايا متساوية مع العادى فى تلك النقطة. وهذا يؤدى إلى معادلة من الدرجة الرابعة، وهى التى حلها ابن الهيثم بتقاطع الخط الهذلولي رباعي الأضلاع مع دائرة. وفى الخطوط الانكسارية أرسى أن النسبة بين زاوية سقوط الشعاع وانكساره لا تبقى ثابتة، وناقش تكبير قوة العدسة. وقد شرح بطريقة صحيحة الانكسار الجوى للضوء والزيادة الظاهرية فى حجم الشمس والقمر عندما يقتربان من خط الأفق. وأرسى أن ضوء الغسق والشفق يتوقف أو يبدأ فقط عندما تكون الشمس تحت خط الأفق بتسع عشرة درجة، وقدَّر ارتفاع الغلاف الجوى بـ ٥٢٠٠٠ مسافة. وقد أوضح للمرة الأولى استخدام آلة التصوير المحجوبة فى مراقبة كسوف الشمس. وعلى الرغم من أن ابن الهيثم اعتبر العدسة الجزء الحساس من العين، فإنه أعطى وصفا للعين و للرؤية أفضل مما قدمه أي كاتب سابق؛ وقد اعتبر أن أشعة الضوء تبدأ من الشيء لتتجه نحو العين.

وفى عالم العصور الوسطى، فى الشرق وفى الغرب على السواء، يجب أن نميز بين أولئك الذين طبقوا مبادئ الهيدروليكا والميكانيكا فى بناء الآلات والأجهزة البسيطة، من ناحية، والعلماء الذين حاولوا القيام بعملية تحليل رياضية من ناحية أخرى. ذلك أن الكتاب الذين كتبوا عن الآلات، ومصممى الطواحين، وبنائى القنوات، وأعمال الرى السطحية، والسواقى – كلهم

كانت لديهم دراية تطبيقية جيدة بالمبادئ الهيدروكهربائية. وأولئك الذين وضعوا أفكارهم على الورق كانوا أقل عددا من الحرفيين الذين يفوقون الحصر، والذين كان معظمهم على ما يرجح من الأميين، والذين شيدوا الآلات المستخدمة. ونعرف اسم أحد هؤلاء الأخيرين، قيصر بن مسافر تعاسيف (حوالى ٥٤٧ – ٦٤٩ هـ / ١١٧٨- ١٢٥١ م). الذى شيَّد السواقى الكبيرة على نهر العاصى فى حماة، والتى لا تزال آثارها باقية تشاهد حتى اليوم، وكذلك قبة سماوية موجودة الآن فى المتحف الوطنى بنابولى.

والتمييز بين الرجال العمليين والنظريين ليس شاملا. فقد كانت لدى الكتاب الذين كتبوا عن الآلات معرفة جيدة بالهندسة التطبيقية وعلم الحساب، وفهموا مبادئ الآلات البسيطة، بما فى ذلك الاستخدام السليم لنسب مجموعة التروس، وبعض مبادئ الهيدروكهربائية؛ مثلا، أن معدل التفريغ من فوهة صغيرة يعتمد على ارتفاع الماء فوقها. وكان أفضل الكتاب العلميين قادرين على التحقق من نتائجهم عن طريق التجارب. والتمييز تمييز حقيقي، على أية حال، ويمكن التعبير عنه أفضل تعبير على النحو التالى: المهندسون تناولوا الجوانب الثابتة والديناميكية فى الهيدروليكا والديناميكا (علم الموائع وعلم القوى المتحركة)؛ أما العلماء، فعلى الرغم من أنهم كانوا يفكرون فى الديناميكا، لم يكن بوسعهم أن يوضحوا المبادئ الأساسية لأنهم كانوا يفتقرون إلى الوسائل الرياضية لفعل هذا، ومن ثم تكون النتائج المهمة التى يتوصلون إليها محدودة فى نطاق الاستاتيكا. وفى هذا المجال كانت مؤلفات أرخميديس، وميكانيكا هيرو، التى كان عدد كبير منها متاحا باللغة العربية بنهاية القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، هى التى وفرت أكثر المجالات خصوبة للدراسة. وبصفة عامة أضاف العرب القليل إلى النتائج النظرية التى سجلها كل من أرخميديس وهيرو. وفى الفصل الثامن من كتاب مفاتيح العلوم، على سبيل المثال، هناك قائمة بالآلات البسيطة – الرافعة، والطنبور، والإسفين، والمفك، والمكبس – مع معلومات اشتقاقية ولكن بدون أي تحليل رياضي. وعلى أية حال فإن تحديدات البيرونى لجاذبية محددة لها أهمية كبيرة بسبب المنهج التجريبي الصارم الذى استخدمه. فقد وزن حجما معلوما من المادة، وغمره فى عناية فى وعاء خاص، وقاس كمية الماء التى تم فصلها من خلال فتحة فى الإناء. والنتائج التى تحصل عليها لثمانية عشر معدنا وحجرا كريما كانت دقيقة بشكل لافت للنظر [1].

---

(١) قارن ما سبق الفصل الرابع والعشرين .

وقمة الإنجاز العربي في العلوم الطبيعية توصل إليها " كتاب ميزان الحكمة "، الذى استكمل ٥١٥ هـ / ١١٢١م وألفه أبو الفتح عبد الرحمن المنصور الخازني [١]. وهذا كتاب من أكثر الكتب لفتا للاهتمام عن الميكانيكا، واستاتيكا الموائع والفيزياء في العصور الوسطى. ففيه يلخص الخازني كل ما كان معروفا آنذاك فى هذه الموضوعات حسبما أخذت عن اليونان والكتاب العرب الأوائل، ويسهم إسهاما مهما من لدنه. وإذ سار على نهج البيرونى، ولكن مع استخدام ميزان معقد، يستخرج أوزانا محددة من مواد مختلفة بدرجة أكبر من الدقة كما يتحرى عن المشكلة الأرخميدية: لتحديد الوزن المفرد لمادتين فى جسم مكون من خليط من المواد. إذا كان الجسم له الوزن W وجاذبية محددة S مكونة من المادتين A و B لجاذبية محددة S و S على التوالى، وتحتوى على X وحدات بواسطة المادة B إذن:

$$\frac{W}{S} = \frac{W-x}{S1} + \frac{x}{S2}$$

ويعطى الخازنى تاريخ الاستاتيكا واستاتيكا الموائع مع شروح وتعليقات على مؤلفات أرخميديس، وإقليديس، ومينيلاوس والبيرونى وعمر الخيَام. وشرحه عن الوزن مفصّل وموضّح، ويظهر أنه كان يقدر تماما نظرية الرافعة. وهو يقدم شرحا للجاذبية تعرفها بأنها قوة كونية موجهة نحو مركز الأرض ويناقش مراكز الجاذبية فى الأجسام الصلبة وجاذبية الهواء. ويقدم ملاحظات عن الشعرية، ويكتب فصلا عن الأيروميتر لبابوس، ليصف استخدامه فى قياس الكثافات ويقدر درجة حرارة السوائل. ويذكر أيضا تطبيق الميزان على التماثل. والفصل الذى كتبه عن "ميزان الساعات " أقرب إلى الهندسة منه إلى الطبيعيات، لأنه يقدم الوصف الكامل للجهاز مع الرسوم التوضيحية. وكانت ساعة مائية ذات ميزان يشبه القبانى، تتكون من ذراع رافع متوازن عند نقطة ارتكاز مع وعاء يحتوى على الرمل أو الماء معلق قرب نقطة الارتكاز عند الجانب الأيسر (مثلا). وكان للوعاء فوهة عند القاع مصممة على تفريغ المحتويات الكاملة للوعاء فى أربع وعشرين ساعة. وإلى يمين نقطة الارتكاز كان هناك ذراع مدرج يحمل وزنا كبيرا ووزنا صغيرا، والنسب بين الأوزان نفسها، وفيما بين الأوزان والأوعية المليئة والفارغة، والمسافات على امتداد المقياس تكون بحيث تسمح بانقضاء الدقائق والساعات وتحديدها بقدر من الثقة. وعندما كانت الفوهة

(١) طبعة هاشم الندوة، حيدرأباد ١٩٤٠ م.

تفتح ويبدأ الرمل أو الماء في التفريغ من الوعاء، يتحرك الوزن الصغير على مقياس الدقائق لكي يحافظ على الذراع في حال من التوازن. وعندما تنقضي ساعة من الزمن كان الوزن الكبير يتحرك إلى نهاية القسم الكبير الأول، وتكون حركة الوزن الصغير مستمرة على مقياس الدقائق، وهكذا.

التكنولوجيا الميكانيكية:

قبل الأزمنة الحديثة، وخاصة قبل عصر النهضة، كانت المقالات عن الموضوعات التكنولوجية تظهر بشكل نادر فقط. وبالنسبة للماكينات في الاستخدام اليومي هناك وصف كامل من فترة العصور الوسطى. وبالنسبة للطواحين المائية التي تدار بواسطة عجلة رأسية، على سبيل المثال، وصفت للمرة الأولى بواسطة فيتروفيوس Vitruvius في القرن الأول قبل الميلاد، ولكن بغض النظر عن الطروحات التصويرية المنعزلة ليس هناك المزيد من أوصاف الطواحين حتى القرن السادس عشر الميلادي. ولا ينبغي لمثل هذا الصمت أن يفاجئنا؛ إذ إن الطواحين وآلات رفع المياه وغيرها من الأجهزة المفيدة كانت تبنى بواسطة رسوم لمجهولين على أساس كم من المعرفة التطبيقية التي بنيت على مرّ القرون. ولا بد أنهم حازوا هذه المعرفة بواسطة التعليمات الشفاهية والعملية، وفي كثير من الحالات من آبائهم، ولا بد أنه لم تكن بهم حاجة إلى كتب تعليمية يعجزون عن قراءتها. وكانت الطواحين المائية من مختلف الأنواع مشهدا شائعا في كل المناطق الزراعية وكانت غاية في البساطة من الناحية الميكانيكية. ولم يكن لدى المهندسين أي حافز، من ثم، لوصف هذه الآلات الشائعة. وبدلا من ذلك، نجد أن المقالات الباقية تهتم كلها بأجهزة أكثر تعقيدا: مثل الساعات، والآلات الفلكية، والآلات ذاتية الحركة، والنافورات، وهلم جرا. ويتعاملون أحيانا مع آلات أكبر حجما، عادة آلات رفع المياه، التي تم فيها عمل تغييرات جذرية على الأنماط التقليدية.

وسوف نناقش أغراض هذه المقالات فيما بعد، ولكن يجب أولا التأكيد على أنه يجب عدم اعتبار الأجهزة الساذجة البسيطة (الحيل) من خصائص الهندسة الميكانيكية العربية لمجرد أن المقالات الباقية تتناول بصفة رئيسية هذا النمط من البناء. فقد كتبها مهندسون عمليون، ذوو خبرة في القيام بكل أنماط الأشغال العمومية، والذين من الواضح أنهم كانوا يشعرون أن بناء الأجهزة البسيطة كان مثيرا للغاية كما كان مشبعا من الناحية الفكرية لأنشطتهم. وفي هذا النمط من العمل، على أية حال، عولوا كثيرا على معرفتهم بالهندسة الأكثر عملية – الطواحين، ورفع المياه، والري،... إلخ. كما كانوا بحاجة إلى تقدير مهارات الحرفيين مثل العاملين في المعادن،

وصاغة المجوهرات و صنّاع الأثاث. وليس من الضروري فى الفصل الحالي أن نصف بالتفصيل الهندسة الميكانيكية النفعية فى العالم الإسلامي فى العصور الوسطى، بيد أن عملية مسح مختصرة سوف تساعدنا على أن نضع المقالات عن " الحِيَل" فى المنظور.

وعلى الرغم من أن لدينا أوصافا دقيقة مكتوبة للآلات التقليدية، فإن تفاصيل بنائها معروفة جيدا. فالأنماط المتنوعة لطواحين الماء، وآلات رفع المياه وطواحين الرياح كانت كلها مستخدمة حتى وقت قريب تماما. وبعض الأنماط لا تزال تسدى الخدمة اليوم كما أن عينات من الأنماط التى تخطاها الزمن تم حفظها فى النظام العامل. وهناك ما يكفى من الأدلة - أثرية، وتصويرية، وأدبية - تؤكد أنها كانت كلها مخترعة قبل ميلاد المسيح وكانت واسعة الانتشار فى العالم العربي وأوربا فى أثناء العصور الوسطى وما ورائها. ولم تتغير تصميماتها منذ تقديمها. وأفضل معلوماتنا عن مدى التكنولوجيا الميكانيكية فى العالم الإسلامى وتطبيقها على حاجات المجتمع موجودة فى مؤلفات الجغرافيين والرحالة العرب، وبدرجة أقل فى كتب التاريخ. فقد كانت الطواحين المائية عديدة فى العالم المسلم من المغرب حتى وسط آسيا. ولكي نقدم مثالا واحدا فقط، كانت هناك سفن - طواحين على أنهار دجلة والفرات والخابور فى القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي فى أعالى العراق. وكانت هذه تستخدم فى طحن الغلال لإمداد بغداد؛ وكانت كل واحدة قادرة على إنتاج حوالي عشرة أطنان من الدقيق فى أربع وعشرين ساعة. وفى القرن نفسه شاهد المقدسي طواحين تعمل بالمد فى منطقة البصرة (قبل حوالي قرن من أول ظهور لها فى أوربا). وبغض النظر عن طحن الحبوب، كانت القوى المائية تستخدم فى الكثير من الأغراض الصناعية بما فيها صناعة الورق، وتقصير القماش، وتقشير الأرز، وعصر قصب السكر، وفى عملية ركاز المعادن. كانت الكامات المربوطة على المحاور الممتدة فى الطواحين المائية تشغل مطارق سقاطة تطرق المواد. وفى بعض الأحيان كانت السدود تستخدم لزيادة القوة المأخوذة من الطواحين. وفى القرن السادس الهجري / الثانى عشر الميلادي فى قرطبة بالأندلس، كان هناك سد تحته ثلاثة منازل - طواحين، فى كل منها أربع طواحين. وكانت طواحين الرياح ذات المحاور الرأسية تستخدم فى طحن الغلال وتستخدم أحيانا فى أغراض صناعية أخرى. وكان هناك استخدام مكثف لآلات رفع المياه، لاسيما السواقى التى تديرها الحيوانات والنواعير. وكما هو الحال مع الطواحين المائية، كانت السدود تستخدم أحيانا لزيادة سرعة اندفاع الماء فى النواعير المذكورة أعلاه. وكانت كلا الآلتين ناجحة للغاية وبقيت مستخدمة حتى الوقت الراهن.

ومن المؤكد أن الكتاب الهندسيين عولوا على كم المعرفة المتجسد فى هذه الآلات المستخدمة يوميا. وثمة مصدر آخر تمثل فى التراث الذى بقي على مدى عدة قرون لبناء الآليات الدقيقة وآلات الحركة الذاتية. وعلى الرغم من أن هناك القليل جدا من المقالات التى تتناول مثل هذه الأجهزة، فهناك سبب قوي يدعونا للاعتقاد أنها كانت تبنى لدوائر البلاط منذ حوالى سنة ٣٠٠ ق. م. فصاعدا. فمن الإشارات الواردة فى الكتب نعرف أنه كانت هناك وفرة فى صناعة الساعات المائية، مثلا، بالإسكندرية فى العصر الهللينستى، وفى الإمبراطورية البيزنطية، وفى دمشق زمن الأمويين، وفى بغداد زمن العباسيين، وفى المغرب والأندلس. ويمكن تعقب آثار انتشار مماثل للآلات ذاتية الحركة، مثل الدمى البسيطة، والنوافير، وهلم جرا. وإذا كان حاكم يريد أن يصنع هذا النوع من الأجهزة لبلاطه، لم يكن ليجد صعوبة كبيرة فى الحصول على الحرفيين ذوى المهارة المطلوبة. وكان بعض هؤلاء الرجال مجرد حرفيين تدربوا على الحرفة ويمكنهم بناء تنويعة من الآلات وفق التصميمات التقليدية. وعلى الرغم من الحكايات المتواترة عن ازدراء أفلاطون وأرسطو للعمل اليدوي، فلم يكن هناك ما يشير إلى وصمة تصم الحرفة، خاصة فى العالم الإسلامي، حيث كانت الأسطرلابات ذات القيمة العالية، على سبيل المثال، هى تلك التى صنعها الفلكيون. وهكذا لدينا أمثلة من العلماء الذين كانوا متضلعين تماما فى العلوم الطبيعية ولكنهم كانوا قادرين أيضا على البناء، أو الإشراف على البناء على الأقل، والترتيب الكلى للآلات. وهذا ما كان عليه هيرو السكندرى فى القرن الأول بعد الميلاد وبنو موسى بن شاكر فى القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي. وربما استخدم العلماء من أمثال هؤلاء حرفيين لبناء الآلات وفقا لتصميماتهم؛ وهذا شيء يشبه علاقة المهندس / الفني الحديثة، على الرغم من أننا ينبغى أن نقلق من استعمال هذا المصطلح الحديث لوصف فترة كان فيها التخصص غير معروف. والمقالات الفنية القليلة الباقية كانت كلها تقريبا مكتوبة بأيدى هذا النمط من العالم/ المهندس. وهناك، على أية حال، فئة ثالثة، هى فئة المهندس المتعلم الذى كان يهتم وحده بالأمور العملية. والمثال البارز على هذا النمط هو أبو العز إسماعيل بن الرزاز الجزرى (النصف الثانى من القرن السادس الهجري / الثانى عشر الميلادي). وعلى الرغم من أننا نعرف القليل عن حياته، فيبدو أنه بدأ حياته العملية عامل معادن، ثم صار متمرسا تماما فى حرف أخرى، وتمكن من قراءة اللغة العربية. وفى كتابه، بالصدفة، يعطينا رؤية قيمة عن المعرفة المتوارثة. فقد قرأ كتب السابقين على زمنه، أو فحص أعمالهم التى بنوها. ثم يصف كيف أفاد منها أساسا لتصميماته المحسّنة. وفى كل

حالة باستثناء اثنتين كانت هذه المصادر السابقة عليه إسلامية، مما يشير إلى أنه فى ذلك الوقت كانت المعرفة الهللينستية قد تم استيعابها تماما من جانب المهندسين المسلمين. ومن ثم لم تكن هناك حاجة للإشارة إلى المقالات اليونانية. وفى القرون الإسلامية الباكرة، على أية حال، كان الكتاب العرب يستمدون إلهامهم من المؤلفات اليونانية.

وكان العالم العظيم أرخميديس معروفا بأنه مهتم ببناء الآلات، على الرغم من أنه لم تصلنا مقالة له عن الميكانيكا العملية. وعلى أية حال، توجد مقالة عربية عن بناء الساعات المائية تحمل اسمه. وجميع الكتاب العرب، من ابن النديم إلى الجزري، متفقون على نسبة الفصول الأولى من هذه المقالة إليه، وليس هناك سبب للشك في هذه النسبة (والفصول الأخيرة إضافات بيزنطية وإسلامية). وكانت الآلية المائية فى هذه الساعة أبرع طريقة للتحكم فى التغذية المرتدة للحفاظ على تدفق ثابت من الماء فوق الفوهة ومن ثم معدل ثابت للتفريغ. وثمة عوامة صغيرة رأسية متصلة بأنبوب إلى قاع الخزان - وكان كل من الوعائين أسطواني الشكل. ونهاية هذا الأنبوب على شكل قاعدة صمام مخروطي كانت سدادته فوق عوامة صغيرة فى العوامة. وعندما يفتح مخرج العوامة، ينقص مستوى الماء فى العوامة فى اللحظة نفسها، بحيث يسمح للماء بالدخول من خلال الصمام، حيث ترتفع العوامة لتغلق الصمام فى اللحظة نفسها، وهكذا دواليك. وتبقى الرأس فى الغرفة الطافية ثابتة فى الحقيقة. ومن ثم تنزل العوامة الثقيلة فى الخزان بسرعة ثابتة طوال اليوم. وهناك خيط مربوط إلى قمة هذه العوامة ينشط آليات تسجيل الوقت من خلال نظام الطنابير. وكان هذا النظام مستخدما فى معظم الساعات المائية الكبيرة الهللينستية منها والعربية.

وكان أحد أغزر المخترعين إنتاجا مهندسا مصريا يدعى كرسبيوس Cresibius (حوالى سنة ٣٠٠- ٢٣٠ ق. م). وعمله معروف فقط من خلال كتابات فيتروفيوس Vitruvius الذى نسب إليه الفضل فى اختراع الأرغن، والساعة المائية الضخمة ومضخة القوة. وربما تكون بعض أعماله قد أدخلت فى كتاب Pneumatics لفيلون البيزنطي، الذى عاش فى الربع الأخير من من القرن الثالث قبل الميلاد. وهذا الكتاب موجود فقط باللغة العربية، ويبدأ بتوضيحات عن مبادئ الأيروستاتيك والهيدروستاتيك ويستمر فى وصف الأوعية والآلات ذاتية الحركة التى يكون فيها فعل السيفون عنصرا مهما. ويتحقق نقل القوة والحركة بواسطة الحبال والطنابير. وواصل هيرو السكندرى (عاش فى منتصف القرن الأول الميلادي) عمل فيلون وتوسع فيه. وقد بقي عدد من مؤلفاته من ضمنها Mechanics , Automata , Automatic Theatre Pneumatics ، ومقالات عن المسح، وآلات الحرب، والمرايا، والرياضيات. وماكينات هيرو أكثر تعقيدا على نحو ما من آلات فيلون، بيد أنها تجسد المبادئ الأساسية نفسها. والميكانيكا، وهى عمل نظري إلى

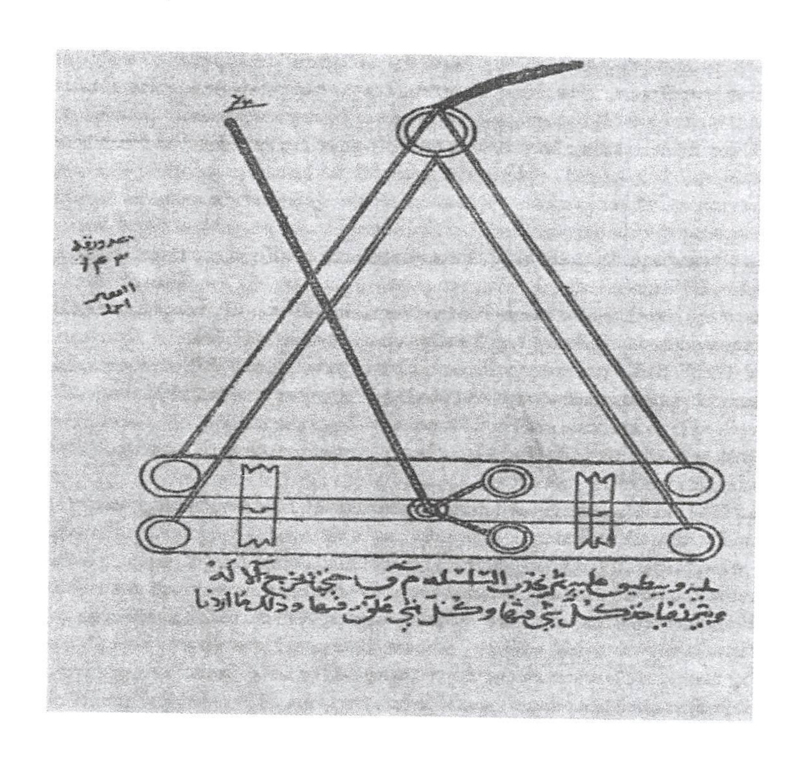
حد كبير، بقيت فقط باللغة العربية على حين أن الباقى، باستثناء كتاب واحد باللاتينية، باللغة اليونانية. ويخبرنا هيرو نفسه أنه كتب أربعة كتب عن الساعات المائية، ولم يبق منها شيء. وعلى أية حال، من المؤكد أن عدة كتب من كتبه كانت معروفة للعرب. والذكر الوحيد الذى لدينا يرد فى كتابات المؤرخ المصري محمد بن يوسف الكندى (٢٣٨ - ٣٥٠ هـ/ ٨٩٧ - ٩٦١م) الذى يقول إنه كان عالما فى الهندسة كتب عن الجغرافيا وعن الأجهزة التى تعمل بالهواء المضغوط وأنه صنع الساعات وغيرها من الآلات لقياس الزمن. ويمكن أن نتأكد من اشتقاقات فى أعمال بنى موسى (انظر ما يلى) أن عمل هيرو كان معروفا فى العالم العربي بحلول القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي.

وأقدم مقالة عربية باقية عن الآلات كتبها بنو موسى بن شاكر حوالي منتصف القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي. وقد أورد عدد من كتاب التراجم العرب تراجم لهم، ومنهم ابن النديم والقفطى، وهناك إشارات متناثرة إليهم فى مؤلفات المؤرخ الكبير الطبرى. وكان أبوهم موسى ابن شاكر رفيقا مقرّبا من الخليفة المأمون عندما كان مقيما فى خراسان قبل أن يتولى الخلافة فى سنة ١٩٨ هـ / ٨١٣ م. وعندما مات موسى ترك أولاده تحت رعاية الخليفة المأمون وصاروا من الأعضاء ذوى النفوذ فى بلاطه وبلاط خلفائه. وأسماؤهم، حسب السن، أبو جعفر محمد، وأحمد، والحسن. ولا نعرف تواريخ ميلادهم، ولكن أبا جعفر محمد توفى سنة ٢٥٩هـ / ٨١٣م ولا يمكن أن يكون أقل من السبعين سنة من عمره، لأن أخاه الأصغر كان بالفعل عالما لامعا فى الهندسة فى عهد الخليفة المأمون. وكانت أعمالهم متعددة الجوانب. فقد شاركوا فى الأمور السياسية المضطربة فى القصر فى بغداد، وقاموا بالأشغال العامة، كما كانوا رعاة للعلماء المشهورين والمترجمين المعروفين مثل حنين بن إسحق وثابت بن قرة. وكانوا أيضا علماء بارزين بحد ذاتهم ويعزى إليهم الفضل فى حوالي عشرين مقالة عن الرياضيات والتقنية، لم يبق منها سوى اثنتين. إحداهما مقالة عن قياس الأبعاد، موجودة فقط فى ترجمتها اللاتينية، والأخرى "كتاب الحيل"[١] الذى نهتم به حاليا.

ومن المحتمل أن " كتاب الحيل " كان من تأليف أحمد. وهو يحتوى على أوصاف مائة آلة، ما يزيد على ثمانين منها عبارة عن أوعية حيل من مختلف الأنواع، والباقى يتضمن نافورات ومصابيح تنظم نفسها وتملأ ذاتها، والكباشات و " قناع غاز" لحماية العمال فى الآبار الملوثة. وآنية الحيل تعرض مجموعة مرتبة محيرة من التأثيرات. وسوف نسمى منها ثلاثة فقط:

---

(١) طبعة الحسن، حلب، ١٩٨١.



٢- تصميم آلة جرافة (كراكة) من مخطوط من القرن الثالث الهجرى / التاسع الميلادي من كتاب الحيل لموسى بن شاكر.

١- جرة بصنبور يمكن أن يصب فيه ثلاثة سوائل مختلفة دون أن تختلط ببعضها. وعندما يفتح الصنبور تخرج السوائل بالتتابع الذى تم صبهم فيه.

٢- جرة بأنبوب خارج منها، بعد صب النبيذ فيها، يخرج النبيذ ما دام الماء يصب فيها، ثم يخرج الماء منها ما دام النبيذ يصب فيها.

٣- حوض يعيد ملء نفسه عندما يسحب الرجال الماء منه أو عندما تشرب منه الحيوانات.

وحوالي عشرين من هذه الأوعية منسوخة بشكل قريب للغاية من الأوعية التى وصفها فيلون أو هيرو، ولكن الباقى توضح افتراقا جذريا عن الكتابات اليونانية. كان بنو موسى يولون اهتماما أكثر كثيرا بالتحكم الذاتى، وأفادوا إفادة حاذقة من التغيرات الصغيرة فى ضغوط الهواء والسوائل. وعلى سبيل المثال، باستخدام نمط معين من السيفون الذى اخترعوه، أمكنهم إنتاج أقفال هوائية توقف التدفق عندما تواجههم ظروف معينة. كما أنهم استفادوا من الصمامات المخروطية بطريقة متقدمة للغاية. إذ كانت الصمامات مركبة باعتبارها مكونات أنظمة هيدروليكية وتفتح أو تغلق ذاتيا، تحت نبضات محددة سلفا. وكانت معظم مكوناتها هيدروليكية على الرغم من أن أذرعة التدوير (الكرنك) تظهر فى عدد من أجهزتهم - أول استخدام معلوم لذراع تدوير يعمل بطريقة غير يدوية. ومن حين لآخر استخدموا أنظمة الطنابير وحامل التروس ونظام تعشيق التروس. وبنو شاكر متفردون تماما، فلم يحاول أحد بعدهم أن يحاكيهم أو ينافسهم فى التمكن من التحكم بالهواء المضغوط أو التحكم الهيدروليكى. وقد قتلوا الموضوع بحثا - وبعد خمسة قرون قال ابن خلدون ما يلى عن أعمالهم: " وقد أفرد بعض المؤلفين فى هذا الفن كتابا فى الحيل العملية يتضمن من الصناعات الغريبة والحيل المستظرفة كل عجيبة وربما استغلق على الفهم لصعوبة براهينه الهندسية، وهو موجود بأيدى الناس ينسبونه إلى بنى شاكر، والله تعالى أعلم "[1].

---

(١) المقدمة، طبعة الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة.(سلسلة الذخائر ١٥٣).

وكتاب أبى عبد الله محمد بن أحمد الخوارزمى " مفاتيح العلوم" الكتاب الوحيد الذى ذكر شيئا عن الهندسة المعروفة لنا من القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. وتتناول المقالة الثامنة الميكانيكا ومع الأجهزة البارعة، يضع قائمة بعدد من المكونات والأساليب الفنية، مع معلومات اشتقاقية، كان يستخدمها صناع هذه الآلات، وهذا كتاب مفيد بصفة خاصة، لأن المؤلف لا يقيد نفسه بالتعريفات، ولكنه يضع أوصافا لعمليات التصنيع.

وثمة مقالة بالغة الأهمية كتبت فى الأندلس فى القرن الخامس الهجري / الحادى عشر الميلادي لمؤلف يدعى المرادى. ومن سوء الحظ أن المخطوط الوحيد المعروف مشوه بطريقة بالغة السوء بحيث يستحيل الاستنباط منه بدقة كيف كانت تبنى أية آلة. وكانت معظمها ساعات مائية، ولكن الخمس الأوائل منها كانت آلات ذاتية التشغيل احتوت على عدة خصائص مهمة. وكل من هذه الآلات، مثلا، كانت تدار بواسطة عجلة مائية كاملة الحجم، وهى طريقة كانت مستخدمة فى الصين فى الفترة نفسها لتشغيل الساعة المائية الضخمة فى سو سونج. وكانت الآلات ذاتية الحركة شبيهة بتلك التى توجد فى الساعات المائية الكبيرة؛ مثلا مجموعة من الأبواب فى صف تفتح على فترات متتالية لكى تكشف عن أشكال من الدمى. وعلى أية حال فإن الخاصية الأكثر لفتا للنظر فى هذه الآلات هى التروس. إذ إن صف التروس الذى يستخدم لنقل القوة كان معقدا تماما وكان يتضمن تروسا مقسمة؛ أي عجلات تروس لها أسنان فقط على جزء من نطاقها؛ وكانت هذه تستخدم لإنتاج تشغيل متقطع. كانت التروس المعقدة بهذا الشكل معروفة منذ العصور الهللينستية، ولكن ليس لنقل العزم العالى. ولم يظهر نظام تروس شبيه بهذا فى أوربا حتى القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي.

هذه لحظة مناسبة لكى نذكر باختصار المقالات التى كتبت عن الآلات الفلكية. والمقالات عن الأسطرلاب منتشرة تماما، ومن أكثرها شمولا ذلك الأسطرلاب الذى بناه العالم العظيم البيرونى، متضمنا معظم أعمال الذين سبقوه. وفى هذه المقالة نفسها يرد وصف لتقويم يعمل بالتروس يبين مراحل القمر ومنازل الشمس والقمر فى البروج. وهناك شذرات من أجهزة مشابهة، بيزنطية الأصل وتحمل تاريخ أواخر القرن الخامس وبداية القرن السادس الهجريين يمكن التحقق منها فى متحف العلوم بلندن. وقد ظهرت المقالات عن خطوط الاستواء للمرة الأولى فى الأندلس فى القرن الخامس الهجري / الحادى عشر الميلادي. خط الاستواء كان هدفه تحديد خطوط الطول لأي كوكب من الكواكب فى أي زمن محدد. وتم عمل هذا ببناء للقياس بواسطة وسائل ميكانيكية وخطية فى التصوير البطليموسى لكوكب بعينه فى لحظة بعينها. وكانت النتيجة المرغوبة تقرأ آنذاك ببساطة

من مقياس مدرج فى الآلة. وعندما لم تكن الدقة البالغة مطلوبة كان خط الاستواء يخفف رتابة الحسابات الرقمية. ومعرفة الأسطرلابات، وخط الاستواء وغيرها كانت من الآلات التى دخلت أوربا من الأندلس المسلمة فى القرن الخامس الهجرى / الحادى عشر الميلادي.

وأول وصف كامل لدينا عن الساعة المائية الضخمة كانت المقالة التى تحمل عنوان "كتاب عمل الساعات والعمل بها " الذى أكمله رضوان بن الساعاتى فى سنة ٦٠٠ هـ / ١٢٠٣ م. وهذه المقالة تصف إعادة تركيب قام بها رضوان لساعة مائية بناها أبوه محمد الساعاتى، فى عهد نور الدين محمود بن زنكى بدمشق (حكم ٥٤٩ – ٥٦٩ هـ / ١١٥٤ – ١١٧٤ م). وبعد وفاة محمد تعرضت الساعة للإهمال وعدم الصيانة وبذل عدد من الحرفيين محاولات إصلاحها ولكنها منيت بالفشل قبل أن يتحقق هذا فى نهاية المطاف على يدي رضوان. كانت واجهة الساعة تتكون حائط من الخشب الجيد طوله حوالي ٤,٢٣ مترا و ٢,٧٨ مترا فى العرض، وقد ركبت على حائط أقل ارتفعا من الحجر وبين حوائط جانبية حجرية. وفى هذه اللوحة كان يوجد صف من الأبواب، عند كل طرف منها تمثال صقر. وفى أثناء النهار يتحرك هلال صغير بسرعة ثابتة أمام الأبواب وفى كل ساعة يتحرك أحد الأبواب ليكشف عن لون مختلف، وينحنى الصقور إلى الأمام، ليخرجوا كرات صغيرة فوق الصنوج النحاسية ثم يعودون إلى أوضاعهم. وفوق الأبواب دائرة بالأبراج تدور بسرعة ثابتة. وفوق هذا نصف دائرة من اثنتى عشرة فتحة دائرية. وفى أثناء الليل تضاء واحدة من هذه الفتحات إضاءة كاملة كل ساعة. وكانت الساعة تعمل بآلية الماء التى ابتكرها أرخيميديس وكانت الحركة تنقل إلى آليات التنشيط بواسطة نظم الطنابير والحبال.

وكما هو الحال مع معظم الساعات المائية،كانت الساعات التى تحمل علامتها هذه الساعة ساعات مؤقتة؛ أي كانت أطوال ضوء النهار والظلام تقسَّم إلى اثنتى عشرة لكي تعطى ساعات تختلف فى طولها من يوم لآخر طوال السنة وكان معنى هذا أن سرعة التفريغ من العوامة أيضا كان لابد أن تختلف يوميا ومن ثم كان هناك منظم للتدفق بحيث تناسب الخارج من غرفة العوامة. وكان هذا جهازا يسمح للفوهة بأن تدور فى ٣٦٠ درجة داخل الحلقة التى كانت مقسمة إلى العلامات الاثنتى عشرة للبروج الفلكية. وكانت الفوهة موضوعة عند الدرجة المناسبة ليوم محدد لكي تنتج الطول الصحيح للساعات الزمنية لذلك اليوم. وفى حالة ساعة دمشق، كانت الحلقة مقسمة بالتساوى إلى علامات كل منها ٣٠ درجة، وهو أمر غير صحيح بالمرة. (فى ساعة أرخيميديس كان منظم التدفق نصف دائري، وهو غير دقيق بدرجة أكبر). كذلك كانت بالساعة

عيوب بنيوية خطيرة، ترجع أساسا إلى حقيقة أن جميع الآليات ونظم الطنابير كانت مثبتة مباشرة فى اللوح الخشبي. وكان لابد لهذا أن يتسبب فى تشوه الخشب ومن ثم تؤدى إلى انهيارات ميكانيكية. والواقع، أنه كان للساعة تاريخ من الدمار بالحريق والإخفاق الميكانيكي.

والمعلومات الوحيدة التى لدينا عن حياة ابن الرزاز الجزري تتمثل فى تقريره الموجز فى بداية كتابه. فهو يخبرنا أنه فى زمن كتابته كان فى خدمة ناصر الدين محمود (حكم ٥٩٧ - ٦١٩هـ/ ١٢٠١ -١٢٢٢ م) الملك الأرتقي لديار بكر. وكان فى ذلك الحين قد قضى خمسا وعشرين سنة فى خدمة الأسرة الأرتقية، فقد خدم أبا ناصر الدين وأخاه من قبله. ووفقا لرواية الجزري نفسه فإننا ندين لناصر الدين بوجود هذا الكتاب، لأنه أمر الجزري أن يؤلفه بحيث لا تضيع الأشياء التى شيدها، والتى كان كثير منها هشا للغاية. هذا الكتاب يسمى " كتاب فى معرفة الحيل الهندسية " [1]. إنه أهم كتاب عن الهندسة وصلنا من زمن ما قبل عصر النهضة، ليس فقط بسبب اهتمامه الحقيقي بالآلات والأساليب الفنية الموصوفة فيه، وإنما بسبب طريقة الوصف. ولكل آلة، تعليمات تفصيلية خطوة بعد أخرى للصنع، والتجميع، واختبار المكونات. والتعليمات بالغة الدقة لدرجة أن الحرفيين المحدثين لم يجدوا صعوبة فى إعادة بناء العديد من هذه الآلات. ومن ثم فنحن نعرف عن الهندسة الميكانيكية فى العصور الوسطى من كتاب الجزرى قدرا أكثر مما نعرفه من كل المصادر الأخرى مجتمعة. والكتلة الأساسية لما عرف عن الموضوع فى العالم المسلم، مع ما قام به من ابتكارات وتحسينات، موجودة فى كتابه. وهو مقسم إلى ست فئات:

١- الساعات المائية وساعات الشموع.

٢- أوانى الحيل.

٣- موزعات الماء وأجهزة قياس فصد الدم.

٤- النوافير والآلات ذاتية الحركة.

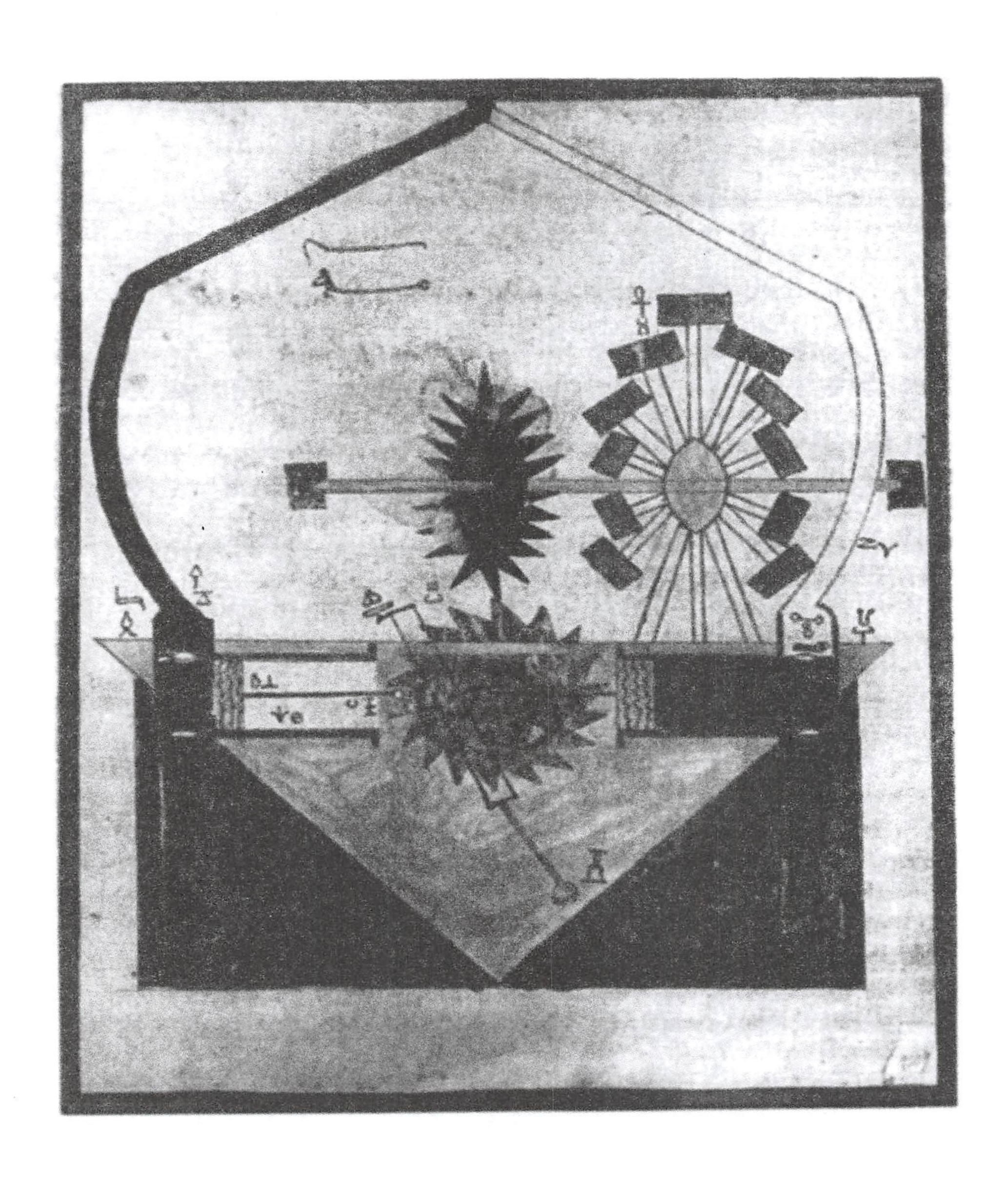
٥- آلات رفع المياه.

٦- متنوعات

(1) Trans.D. R. Hill , Dordrecht , 1974.

وساعته الأولى، والتى تشبه جدا الساعة التى صنعها رضوان بن الساعاتى، تجسد نمط مقاربته المنهجية ورفضه قبول التصميمات التقليدية. ووجه الساعة أضيق ومصنوع من البرونز. ومعظم الأجزاء العاملة بعيدة عن الوجه، بحيث لا يكون عليه أن يحمل أحمالا زائدة. وهو يصف كيف بنى منظم التدفق، أولا، اختبر ورفض الدائرة ونصف الدائرة المقسمة بالتساوى على الرغم من أنه حافظ على الشكل الدائري. ودرَّج بحذر الفوهة بحسب التفريغ المطلوب فى أطول يوم. ثم بذل ما في وسعه لوضع علامات على الأقسام فى الحلقة عن طريق المحاولة والخطأ. واثنتان من هذه الساعات المائية – الثالثة والرابعة – تدوران بنظام هيدروليكى / ميكانيكي بارع جدا. وأحد التأثيرات إطلاق كرة على الصنج النحاسي؛ وهذه ليست مجرد علامة لتسجيل الزمن، بما أن إطلاق الكرة ذاتيا يعيد ضبط الآليات للساعة التالية. ومن ثم فإن هذا نظام دائرة مغلقة – فما دامت أن الكرات محملة فى المستودع سوف تستمر الساعة فى العمل. ولا يظهر هذا النمط من الساعات فى أية مقالة أخرى وربما كان من اختراع الجزري. وفى آنية الحيل الخاصة به والموزعات لا يحاول أن يحاكى بنى موسى باستخدام تنويعات صغيرة فى الضغط، ولكنه يعتمد على الطرق الهيدروليكية والميكانيكية.

وإحدى آلات رفع المياه عنده مهمة جدا فى تاريخ تصميم الآلات. وهى مضخة تدور بالماء مزدوجة العمل بأسطوانتين توأم وأنابيب شفط حقيقية، وهى أول مثال معروف على هذا النمط من المضخات. ولا تسمح المساحة بمناقشة أي من الآلات الأخرى؛ وكل ما يمكننا أن نضع قائمة فقط ببعض الأفكار والأساليب الفنية التى تظهر للمرة الأولى فى أعماله؛ مثل التوازن الاستاتيكى للعجلات؛ تكوين رقائق خشبية (الأبلكاش) .



٣ - تصميم مضخة لرفع الماء بالساقية، من مخطوط يرجع للقرن الثامن الهجرى / الرابع عشر الميلادى من كتاب " فى معرفة الحيل الهندسية " لابن الرزاز.

والكرنك المستخدم فى آلة لنقل الحركة؛ وتدريج الفوهة أو معايرتها؛ والدلاء القلابة وقذف المعادن فى صناديق مغلقة من التراب الناعم مع رمل أخضر.

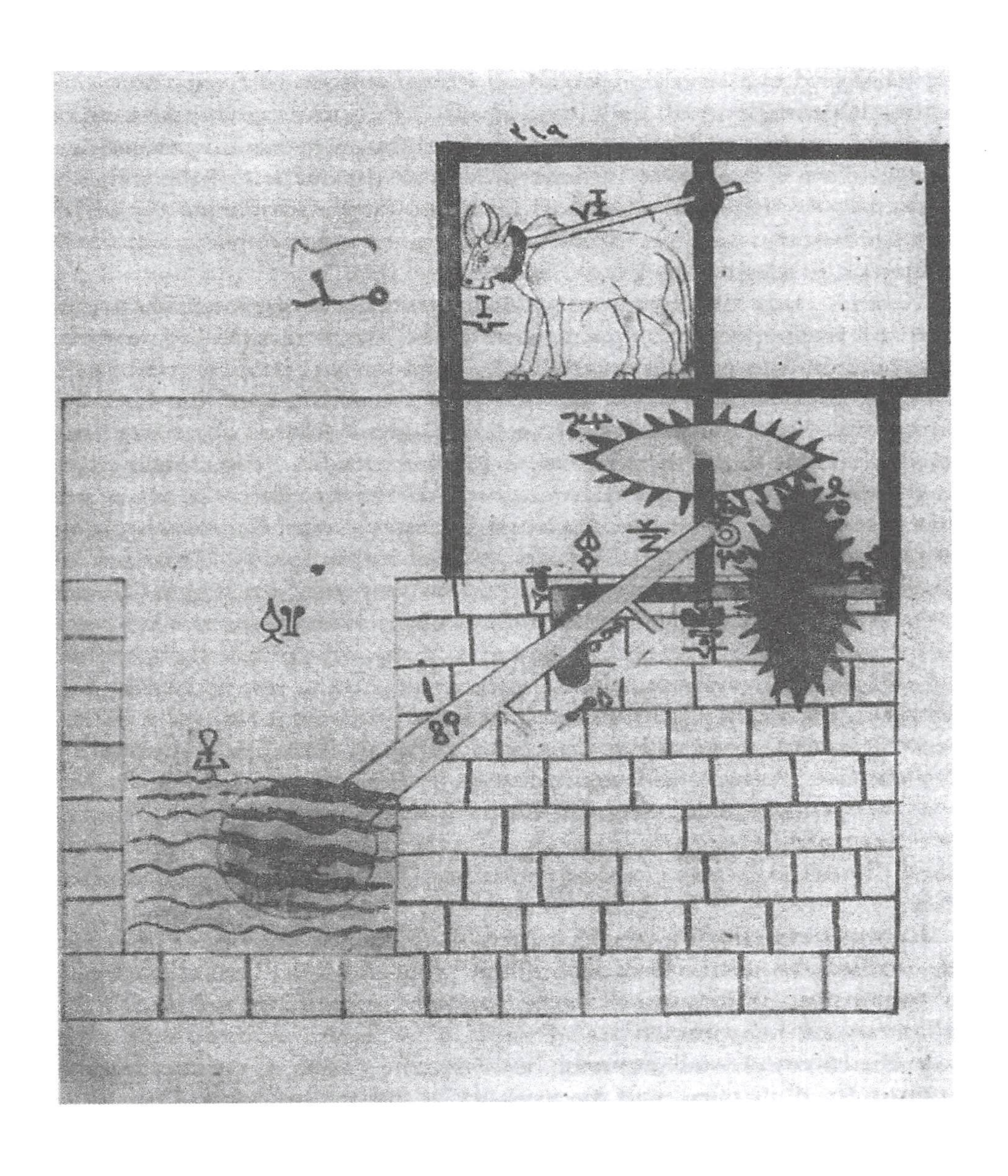
وآخر مقالة معروفة عن الماكينات من الفترة الإسلامية التقليدية أكملها تقي الدين فى سنة ٩٥٩ هـ / ١٥٥٢ م تسمى " كتاب الطرق السنية فى الآلات الروحانية"، ويصف هذا الكتاب عددا من آلات رفع المياه. وأبرز هذه الآلات مضخة أحادية الكتلة تعمل بالماء ذات ست أسطوانات.

وكتاب Libros del saber de Astromonia [1] عبارة عن تجميع للترجمات والشروح من اللغة العربية إلى اللغة القشتالية اكتمل فى سنة ١٢٧٧م تحت توجيه ألفونسو العاشر ملك قشتالة. ويتناول هذا الكتاب الكبير فى الشطر الأكبر منه المقالات الخاصة بالفلك، ولكنه يحتوى على أوصاف لخمس ساعات، إحداها مثيرة للاهتمام جدا. وهي تتكون من طبلة خشبية كبيرة مقسمة داخليا إلى اثنى عشر جزءا، مع فتحات صغيرة بين الأجزاء يتدفق منها الزئبق والطبلة موضوعة فوق المحور نفسه بينما تدور عجلة كبير بدفع الوزن حول العجلة وتعمل بمثابة ترس الشاكم الفعال لوطأة الوزن. والساعة المبنية على أساس هذا المبدأ كانت معروفة فى العالم الإسلامي منذ القرن الخامس الهجري / الحادى عشر الميلادي، وكانت منتشرة تماما فى أوربا منذ القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر الميلاديين.

وهناك الكثير من الأمثلة، ذكرنا بعضها فى السطور السابقة، عن الأفكار والأساليب التى كانت معروفة فى العالم الإسلامي قبل ظهورها فى أوربا. ومن الصعب تماما أن نجد برهانا إيجابيا على الانتشار، على أية حال، لأنه لم تتم ترجمة أية مقالة عربية إلى اللغة اللاتينية فى العصور الوسطى. والواقع أنه بغض النظر عن كتاب Libros del Saber لم تكن هناك أية ترجمات لأية لغة أوربية حتى العصور الحديثة، مما جعلنا نقبل الافتراض المعقول بأن النقل حدث بالفعل فى حالات كثيرة، ومن ثم يجب علينا أن نستنتج أن ذلك لم يحدث عن طريق الوسائط المكتوبة؛

(1) ED. Manuel Rico y Sinobas , Madrid , 1863-7.

فالاتصالات بين الحرفيين، وحكايات الرحالة، وفحص المسيحيين لآلات المسلمين التى بنوها ، فى شبه الجزيرة الأيبيرية قبل غيرها ، توحى أنها كانت أكثر القنوات احتمالا لانتقال المعلومات. وقد أوضحنا ، مثلا ، أن كل عناصر الساعة الميكانيكية، ماعدا آلية التسريب، كانت موجودة فى التكنولوجيا العربية الراقية - التروس المركبة، والدفع بالثقل، والآلات البيولوجية والسماوية ذاتية الحركة. وقد انتشرت فى شمال أوربا، بشكل يكاد يكون مؤكدا من إسبانيا، فى أثناء القرن الخامس الهجري / الحادى عشر الميلادي وتبناها صناع الساعات المانية، الذين ربما خرج من صفوفهم مخترع ترس الشاكم. ومن ثم يمكننا أن نفترض وجود تأثير عربي على اختراع الساعة الميكانيكية. وكان يمكن صنع أشياء مماثلة من نقل أفكار أخرى.



٤ - آلة لرفع المياه لها لوح خشبي يربطها بالحيوان الذى يديرها تتضمن أولا استخدام معروف لاستخدام الكرنك فى آلة: تصميم من مخطوط من القرن السابع الهجرى / الثالث عشر الميلادي من كتاب ابن الرزاز " كتاب فى معرفة الحيل الهندسية ".

وفي اعتبارنا لأهمية التكنولوجيا العربية الراقية كما سجلتها المقالات، نحتاج إلى النظر فيما وراء " الصواميل ومسامير القلاووظ" في الآلة بحثا عن أغراض المؤلفين من هذه المقالات. ففي المحل الأول، كانت بعض الآلات نفعية مفيدة وتضمنت تقدما حقيقيا في الهندسة الميكانيكية. وفي حالة آنية الحيل والآلات ذاتية الحركة، على أية حال، يبدو أن نوعية الهندسة لم تكن تتماشى جيدا مع تفاهة المنتجات النهائية (ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن ألعاب الكومبيوتر وبعض برامج التليفزيون) وثمة سبب واضح لصناعة هذه الأشياء، بطبيعة الحال، أنها كانت مطلوبة. وكان الرعاة والحماة يرغبون في التسلية وينالون المسرة الجمالية – وكانت بعض الأجهزة غاية في الجمال – وكانوا مهتمين أساسا بالنتائج النهائية، وليس بالوسائل التي اتبعت لتحقيقها. ومن المحتمل، على أية حال، أنه في بناء هذه الآلات والكتابة عنها كان المهندسون مدفوعين بدوافع عديدة، وكذلك بأمل الحصول على مكافأة.

أولا، اعتقدوا أنهم كانوا يتبعون فلسفة أرسطو " المشكلات الميكانيكية" بإنتاج الآلات وإخراجها من "الإمكانية إلى الفعل "[1]. وثانيا، كان العرب مهتمين للغاية ببناء آلات " تتحرك من تلقاء نفسها" ومن ثم شغلوا أنفسهم على نحو عميق بنظم السيطرة الذاتية. ويقترب تماما من هذا الدافع الحافز على تقديم الكون بوسائل ميكانيكية. ذلك أن لدى الإنسان حافزا قويا على محاكاة العالم من حوله من خلال فنون الرسم والتشكيل، والامتداد الطبيعي لهذا الحافز هو أن تضفي على الحركة محاكاة ثابتة لخلق آلالات ذاتية الحركة بيولوجية وسماوية. وموضوع الأعضاء التي صنعها الإنسان، التي تمنح بطريقة سحرية حياة خاصة بها، افتتن افتتانا قويا بالأساطير اليونانية القديمة مثل أسطورة بجماليون وبالحيوانات التي نفخت فيها الروح في ألف ليلة وليلة، وقد أضفت أساطير العصور الوسطى على الشاعر فرجيل قوى سحرية، والدمية أوليمبيا في «حكايات»، إذا أخذنا أمثلة قليلة فقط.

ومن ثم يمكن إسناد دور رئيسي لصناع الآلات ذاتية الحركة في تطور رؤية ميكانيكية عقلانية للكون، وبذلك تقدم حافزا لتقدم التكنولوجيا الميكانيكية. وعندما ظهر الطلب على الآلات

(1) See G. Saliba, " The function of mechanical devices in medieval Islamic society ", Annals of the New York Academy of Sciences, XLI, 1985, 141 - 51.

النفعية بوسائل التحكم الداخلية فيها، كان مفهوم الحركة الذاتية مفهوما ومقبولا بالفعل. وعلاوة على ذلك، كانت طرق تحقيق أكبر قدر من التحكم موجودة فى الآلات العربية: التحول الذاتى، والتحكم فى التغذية المرتدة، ونظم العروة المغلقة، وما إلى ذلك. ومن ثم يفترض أن التكنولوجيا الميكانيكية الأوربية أفادت من الهندسة العربية بطرق ثلاث: المكونات والأساليب الفنية، نظم التحكم؛ والفكرة الكامنة عن الآلات المنظمة لنفسها.

الفصل الخامس عشر
علم الفلك

ديفيد كينج

جامعة يوهان فولفجانج جوته، فرانكفورت

فى أثناء الألف سنة التى تلت إدخال الفلك الرياضى من المصادر الهندية، والساسانية، والهللينستية فى المشهد الثقافي القوي فى العراق تحت الحكم العباسي فى القرنين الثانى والثالث الهجريين / الثامن والتاسع الميلاديين، جمع علماء الفلك المسلمون مجموعة كتابات غنية ومتنوعة بشكل لافت للنظر تتعلق بموضوعهم. وقد نجت بعض هذه الكتابات من عوادى الزمن لتبقى فى حوالى عشرة آلاف مخطوط محفوظة بمكتبات جنوب غرب آسيا، وشمال أفريقيا، وأوربا، والولايات المتحدة، وفى غضون المائتي سنة الأخيرة كان عدد صغير جدا من الباحثين هم الذين حولوا اهتمامهم إلى جزء ضئيل من هذه المادة. وهناك فهارس ذات نوعيات مختلفة موجودة عن المجموعات الموجودة ببعض المكتبات، بيد أن هناك الكثير من المجموعات المهمة من المخطوطات العلمية لم تفهرس قط حتى الآن. وقد أعد القوائم التى تضم أسماء المؤلفين فى العصور الوسطى، وعناوين كتبهم والمخطوطات المتاحة منها، من هذه الفهارس: سوتر H.Suter، بروكلمان C.Brockelmann وستورى C.A.Storey وفؤاد سيزكين F.Sezgin.

وليس هناك تصنيف للكتابات الفلكية الإسلامية فى الأدبيات الحديثة، علاوة على أن مدى هذه الكتابات لم يعرف سوى فى العقود القليلة الماضية. ويقدم الفصل الحالى محاولة لسد هذه الفجوة، ومناقشة الفئات المختلفة من الكتابات الفلكية الإسلامية، والتنوع الذى يعكس الاهتمام الشديد من جانب العلماء المسلمين بالفلك على مدى ما يزيد على ألف سنة. والقليل جدا من المادة الإسلامية تم نقله إلى أوربا فى فترة العصور الوسطى، ولم يكن هذا القليل الذى نقل يمثل الكل. وهكذا يجب التخلى عن الصورة التقليدية التى تقدم المسلمين على أنهم حملة مشاعل علم الفلك التقليدي الذين جاءوا به إلى أوربا.

وتساعدنا المصادر الأصلية الباقية على التمييز بين أربع فترات رئيسية فى تاريخ علم الفلك الإسلامي: أولا، فترة الاستيعاب والدراسة الدقيقة لعلم الفلك الهللينستى، والهندى، والساسانى، والفلك الشعبي العربي السابق (حوالى ٧٥هـ / ٧٠٠ م - ٢٠٠ هـ/ ٨٢٥ م)؛ ثانيا، فترة التحقيق القوى النشيط التى تم فيها الاعتراف بتفوق الفلك البطليموسى، وتم توجيه برامج الرصد الفلكية، كما تمت الإسهامات المهمة (حوالى ٢٠٠ هـ / ٨٢٥ م - ٤٢٥هـ/ ١٠٢٥م)، ثالثا، فترة ازدهر فيها علم الفلك الإسلامى المميز وأخذ يزدهر بشكل عام، وإن كانت قوته قد تناقصت (حوالى ٤٢٥ هـ / ١٠٢٥ م - ٨٥٠ هـ/ ١٤٥٠ م) وأخيرا، فترة جمود استمر فيها هذا الفلك الإسلامي التقليدي يمارس بحماسة ولكن بلا تجديد له أية نتائج علمية (حوالى ٨٥٠ هـ / ١٤٥٠ م - ١٣٢٠ هـ / ١٩٠٠ م).

الفلك الشعبى

نبدأ بالفلك الشعبي التقليدي فى شبه الجزيرة العربية، الذى كان بالفعل راسخا تماما إن لم يكن موثقا فى زمن النبي محمد عليه الصلاة والسلام. هذا الفولكلور الفلكي كان ينطوى على معرفة بالفصول وما يرتبط بها من ظواهر زراعية وجوية، والنجوم الثابتة، ومسار الشمس والقمر من خلال علامات البروج ومنازل القمر، وبأسلوب غاية فى البدائية لمعرفة الوقت. وقد تم تسجيل هذا الفولكلور فى النهاية فى " كتب الأنواء"، التى جمع منها ما يزيد على عشرين مثالا فى القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي والقرن الرابع الهجرى / العاشر الميلادي وحدهما، على الرغم من أنه لم يبق منها سوى أربعة كتب. وأحد هذه الكتب عنوانه " كتاب الأنواء " لابن قتيبة، الذى يمثل أحد أنماط كتب "الأنواء"، وهو مجموعة معارف عن الظواهر السماوية والجوية التى وجدت فى المصادر العربية عن الفولكلور، والأدب والشعر. وهناك كتاب آخر، يمثل نمطا ثانيا، مرتب على شكل تقويم يحتوى الأحداث الزراعية، والجوية، والفلكية ذات الأهمية بالنسبة للفلاحين: مثل " تقويم قرطبة "[1] تم جمعه لسنة محددة فى القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. ومن الضرورى القيام بالمزيد من البحث فى هذه المادة قبل أن نستطيع أن نتكلم بصورة ذكية عن الفلك عند العرب قبل الإسلام. ومعظم العمل الذى تم حتى الآن على النصوص المتاحة قام به المستعربون دون أن تكون لديهم أية خلفية عن العلم.

---

(1) Ed.and trans. C.Pellat, Leiden , 1961.

الجوانب الدينية فى الفلك:

أضيفت نكهة إسلامية متمايزة على هذا الفلك الشعبي قبل الإسلام من خلال الحقيقة القائلة إن مواقيت الصلاة عند المسلمين كان يتم تحديدها فلكيا. وهناك مجموعة من الكتابات ظهرت ونوقش فيها هذان الموضوعان، أي مواقيت الصلاة، والقبلة بمصطلحات الفلك الشعبي البدائي. وأقدم مثال عن "كتب المواقيت" و "كتب دلائل القبلة " هذه، جاءنا فقط عن طريق الاقتباس فى العديد من الكتب اللاحقة التى تناولت هذه الموضوعات بطريقة غير رياضية. وقد تضمنت الموضوعات التى نوقشت فى هذه الكتب، على سبيل المثال، ترتيب الصلوات النهارية بطول الظل، وصلوات الليل بمنازل القمر، وتحديد القبلة باتجاه الريح وظهور نجوم معينة وسكونها. وكل هذه المادة تم البحث فيها للمرة الأولى فى وقت قريب فقط. وكان هناك تراث متمايز تماما تم فيه حل المشكلات المماثلة بالوسائل الرياضية: وسوف نعود إلى هذا فى وقت لاحق.

علم الفلك الرياضى:

الزيج

وقد قامت المؤلفات الإسلامية الباكرة التى تتعلق بعلم الفلك الرياضى، أي، علم الفلك الكواكبي، وعلم الفلك الكروي، على أساس الكتب الهندية والساسانية. وقد ضاعت هذه المؤلفات الإسلامية الباكرة مع استثناءات قليلة للغاية، وتم تجميع معلوماتنا عنها من اقتباسات لاحقة، أولا بواسطة ناللينو C.A. Nallino وبشكل أكثر عمقا بواسطة بينجرى D.Pingree وكينيدى S.E. Kennedy. وفى القرن الثانى الهجرى / الثامن الميلادي تم بالفعل فى الهند وأفغانستان جمع عدد من كتب الزيج العربية، وهى كتب فلكية إرشادية وجداول فلكية. هذه الأمثلة الأقدم بين كتب الزيج الإسلامية، والتى قامت على أساس المؤلفات الهندية والساسانية مفقودة، مثلما هى الحال مع الأمثلة الأقدم التى جمعت فى بغداد فى القرن الثانى الهجري/ الثامن الميلادي.

وفى القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، عندما كان كتاب المجسطى لبطليموس ومختلف المؤلفات الفلكية اليونانية قد ترجمت إلى اللغة العربية، ظهرت مجموعة من الأدبيات فى شكل شروح وتعليقات على أجزاء بعينها أو مشكلات محددة من هذه المؤلفات اليونانية أساسا. ومع بعض الاستثناءات الملحوظة، مثل نسخة نقدية لتنقيح كتاب مينيلاوس Sphaerica كتبها

أبو نصر منصور بن علي بن عراق (ت. حوالي ٤٠٨ هـ / ١٠١٨ م) والطبعات غير النقدية لمختلف تنقيحات المؤلفات اليونانية الصغرى التي كتبها نصير الدين الطوسى، ومعظم هذه المادة لم تمسسها يد من جانب الباحثين المحدثين. ومع كتب الزيج التى جمعت فى بغداد ودمشق أوائل القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، تحت رعاية الخليفة المأمون نقف على أرضية أكثر ثباتا مما كانت عليه كتب الزيج الإسلامية فى القرن الثانى الهجرى / الثامن الميلادي. والمخطوطات موجودة لكتاب " الممتحن زيج" ليحيى بن أبى منصور، وكتابي زيج لحبش، كان كل منهما قد بني أساسا على نظرية لبطليموس وليست هندية. وبقي "زيج السند هند " لأبى جعفر محمد بن موسى الخوارزمي، الذى بني أساسا على نظرية هندية خاصة بالكواكب، فى ترجمة لاتينية لتنقيح أندلسي.

وتمثل كتب الزيج الإسلامية فئة مهمة للغاية من الأدبيات الفلكية بالنسبة لمؤرخ العلم، بفضل تنوع الموضوعات التى تتناولها، والمعلومات التى يمكن الحصول عليها من الجداول. وفى سنة١٩٥٦ نشر كينيدى مسحا لمائة وخمسة وعشرين كتابا للزيج [1] ونحن نعرف عما يقرب من مائتين، والبحث الآن جار على نسخة معدلة من مسح كتب الزيج. ولا شك فى أن الكثير من هذه الكتب مفقود، ومعظم تلك الكتب الباقية مأخوذة عن كتب زيج أخرى بواسطة التعديل، والاستعارة أو الانتحال الصريح. ومع هذا، هناك ما يكفى من كتب الزيج المتاحة فى شكلها المخطوط لإعادة بناء صورة دقيقة بشكل معقول لنشاط المسلمين فى هذا المجال. أيضا، بما أن الإسهامات الكبرى للفلكيين المسلمين كانت فى مجال أساليب الحساب وتجميع الجداول، فإن كتب الزيج هى الفئة التى تتجلى فيها هذه الإسهامات بأكبر قدر من الوضوح.

وتتكون معظم كتب الزيج من عدة مئات من الصفحات التى تضم النصوص والجداول. وقد تختلف معالجة المادة المقدمة بشكل كبير من زيج إلى زيج غيره، ولكن معظمها تحتوى على فصول وجداول تتعلق بالجوانب التالية من علم الفلك الرياضي:

١- التتابع الزمني

٢- حساب المثلثات

---

(1) A survey of Islamic astronomical tables ,123-77.

٣- الفلك الكروي

٤- حركات الكواكب

٥- موازنة النجوم

٦- خطوط الكواكب

٧- محطات النجوم

٨- اختلاف المناظر

٩- كسوف الشمس وخسوف القمر

١٠- رؤية الكواكب والقمر

١١- الجغرافيا الرياضية (قوائم بالمدن مع التنسيقات الجغرافية)

١٢- قياس السماء

١٣- التنجيم

وكتب الزيج الوحيدة التى نشرت مع ترجمة وتعليقات وشروح هى تلك التى ألفها أبو جعفر محمد بن موسى الخوارزمى (توفى بعد سنة ٢٣٢هـ / ٨٤٦ م) فى تنقيح لاحق معدل بدرجة كبيرة، وأبو عبد الله محمد بن جابر بن سنان البتاني. وقد نشر زيج البيرونى المسمى " قانون المسعودى " [١]، بدون ترجمة أو شرح. ونشرت المقدمات، ولكن ليس الجداول، وترجمت فى زيج ابن البناء (عاش فى مراكش حوالى سنة ٧٠٠ هـ / ١٣٠٠ م)، كما أن زيج ألوغ بك (عاش فى سمرقند حوالي ٨٢٥ هـ/ ١٤٢٥ م) قد نشر وترجم. وقد نشرت ترجمات تقارير الملاحظات فى مقدمة الزيج الحاكمي لابن يونس. ولم تحظ أى كتب زيج أخرى بمثل هذا الاهتمام.

ومعظم الأعمال العلمية تمت فى السنوات الخمس والعشرين الماضية عن فئات متنوعة من كتب الزيج الإسلامية. وعلى أية حال، هناك قدر كبير من البحث الأساسي ينتظر من يقوم به على كتب الزيج ذات الأهمية الأولية لتاريخ العلم الإسلامي، مثل كتب الزيج لأحمد بن عبد

---

(١) انظر ما يلى الفصل الرابع والعشرين.

الله حبش الحاسب المروزي، والحاكمى زيج "لابن يونس المذكور أعلاه، و"إيلخانى زيج " لنصير الدين الطوسي، " الزيج الجديد" لابن الشاطر (عاش فى دمشق حوالى سنة ٧٥٠ هـ / ١٣٥٠م) و"سلطانى زيج " لأولوغ بك الذى ذكرناه بالفعل.

نظام العلامات والرموز الرقمية

يوجد فى الغالبية الساحقة من الجداول الفلكية الإسلامية مواد مكتوبة بنظام رموز يقوم على الأبجدية العربية ويعبر عنه بطريق سيتنية، أي تكون القاعدة ٦٠. فالعدد الذى يساوى ٢٣ ١٥ ٥٤ ثانية، يعنى فى التقسيم الستيني حديث ٢٣؛ ١٥، ٥٤، يعنى:

$$٢٣ + \frac{١٥}{٦٠} + \frac{١٤}{٣٦٠٠}$$

فى الحساب الستيني، أكثر مما هو فى الحساب العشري، من المفيد أن يكون هناك جدول ضرب متاحا، ومثل هذه الجداول مفيدة أيضا فى عمليات القسمة. واستخدم الفلكى المسلم فى العصور الوسطى جداول الضرب الستينية التى تبين ٣٦٠٠ حاصل الصيغة m x n(m and n =١,٢,...,٦٠) مثل ((١٣٧٧ (= ٢٢,٥٧ =٢٢,٥١ = ٥١ x ٢٧مثل هذه الجداول لم تكن توجد عادة فى الزيج، على الرغم من أنها كانت فى بعض الأحيان تضمَن فى المؤلفات التى تتناول الحساب. والأمثلة الباقية من جداول الضرب عند المسلمين كلها بعد القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي. بعضها يعرض ٢١٦٠٠٠ نتيجة للصيغة (m x ,...,٥٩,٥٩,٦٠,٠,and n=١,٢,...,٦٠ . n (m=٠,١,٠,٢ مثل ٣٧x٢٧,٤٠=. ٢٤,٥٦,٣٩. وعمليات الحساب الستيني تؤخذ عموما كما هى من جانب مؤلفى الزيج. وتوضع بالتفصيل فى كتب معينة تتناول الحساب.

جداول حساب المثلثات:

تحتوى معظم كتب الزيج على جداول عن وظيفة جيب الزاوية وظل الزاوية لكل ربع درجة من قوس الدائرة. وعموما تعطى المداخل الثلاثة أعدادا ستينية، وهى تتماشى بشكل غير دقيق مع خمسة أعداد عشرية. ولكن علماء مسلمين بعينهم جمعوا مجموعات أكثر شمولا من جداول حساب المثلثات لم تكن متضمنة فى كتب الزيج. وفى القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي بالفعل جهز أبو الفتح سعيد بن خفيف السمرقندى مجموعة من الجداول عن وظائف ظل الزاوية

مع مداخل لثلاثة حروف ستينية لكل دقيقة فى قوس الدائرة. ومرة أخرى، أواخر القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي وضع الفلكي المصري ابن يونس جداول نظيفة لجيب الزاوية لحوالى تسعة أعداد عشرية، لكل دقيقة فى قوس الدائرة، كما أعطى الفروق لكل ثانية. وقد وضع أيضا جداول لوظيفة ظل الزاوية لكل دقيقة فى قوس الدائرة. وانحراف الشمس لكل دقيقة فى خط طول الشمس ولم تكن جداول حساب المثلثات عنده دقيقة بالقدر الكافى لكي تضمن هذا العدد من الأشخاص المهمين، ومضت أربعة قرون قبل أن تجمع فى سمرقند الجداول المهمة فى علم حساب المثلثات التى احتواها زيج أولوغ بك والتى نسخت فيما بعد بشكل منفصل. وتبين هذه قيمة جيب الزاوية وظل الزاوية لخمسة أعداد ستينية لكل دقيقة، وهى عادة ما تكون دقيقة فى العدد الأخير.

حساب مواقع الكواكب:

تحتوى معظم كتب الزيج على تقارير عن حساب مواقع الكواكب باستخدام الجداول المرفقة، بدون أي عرض للنظرية الكامنة وراء ذلك، وهو موضوع كان يحتفظ به عموما للكتب التى تتناول علم الفلك النظري (انظر ما يلى). وغالبا ما كانت الكميات المتغيرة الكامنة تحت الجداول، أي " الثوابت " الفلكية مثل متوسط حركات الشمس والقمر والكواكب والحركات المتذبذبة حول الحركات المتوسطة، ستكون جديدة، ولكن مع بعض الاستثناءات الملحوظة، وعموما لم تكن الملاحظات والحسابات التى تؤخذ بها هذه الكميات المتغيرة، مسجلة. وعادة ما كانت جداول الكواكب الإسلامية تتبع جداول بطليموس فى كتابه Handy Tables من حيث مفهومها. وعلى أية حال، صمم العلماء المسلمون عدة تنويعات من الجداول لتسهيل الحل الرقمي للمشكلات الفلكية. ومن المؤكد أن بعض جداول موازنة الكواكب عند المسلمين لها أهمية خاصة مباشرة فى خلاصتين يمكن أن نجدهما من جداول معدل الحركة، وبذلك تنتفى الحاجة إلى أية حسابات.

جمع التقاويم الفلكية:

تحتوى جميع كتب الزيج الإسلامية على جداول لمتوسط الحركات والمعادلات لحساب مواقع الشمس والقمر والكواكب فى وقت محدد . ومنذ العصر العباسي فصاعدا ، جمع الفلكيون المسلمون أيضا تقاويم فلكية تبين مواقع الشمس والقمر والكواكب فى كل يوم من أيام السنة. وقد أسماها ثابت بن قرة " دفتر السنة"؛ وفى القرون اللاحقة كانت تسمى " تقويم ". ووصف البيرونى كيف

يتم جمعها بالتفصيل فى كتابه الفلكي/ التنجيمي الإرشادي " تفهيم "[1] والمخطوطات التى تحمل مثل هذه التقاويم الفلكية تسبب إرهاقا كثيرا لأن الجداول كان يمكن أن تكون موزعة فى نهاية السنة: وأقدم أمثلة باقية من مثل هذه التقاويم الفلكية جاءت من اليمن فى القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي، وقد اكتشفت فى القاهرة منذ سنوات قليلة فقط. ومن ناحية أخرى، هناك مئات من التقاويم الفلكية باقية من أواخر العصر العثمانى. وعادة ما تحتوى مثل هذه التقاويم على توقعات تنجيمية قائمة على أساس منظر الكواكب كما تكشف عنها الجداول. وقد جمع نصير الدين الطوسى فى القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي مقالة عن موضوع " علم التقويم"، كما كتب العديد من الفلكيين الآخرين مقالات عن هذا الموضوع فى القرون التالية وكان هناك أيضا تقليد إسلامي بوضع جداول مساعدة لتوليد تقاويم فلكية سنوية بدون استخدام متوسط الحركة على النمط البطليموسي القياسي. وبغض النظر عن هذه الجداول المساعدة، لم يحدث أن تمت دراسة التقاويم الفلكية أو المقالات التفسيرية التى وضعها المسلمون، فى العصور الحديثة.

حسابات كسوف الشمس والتوازن:

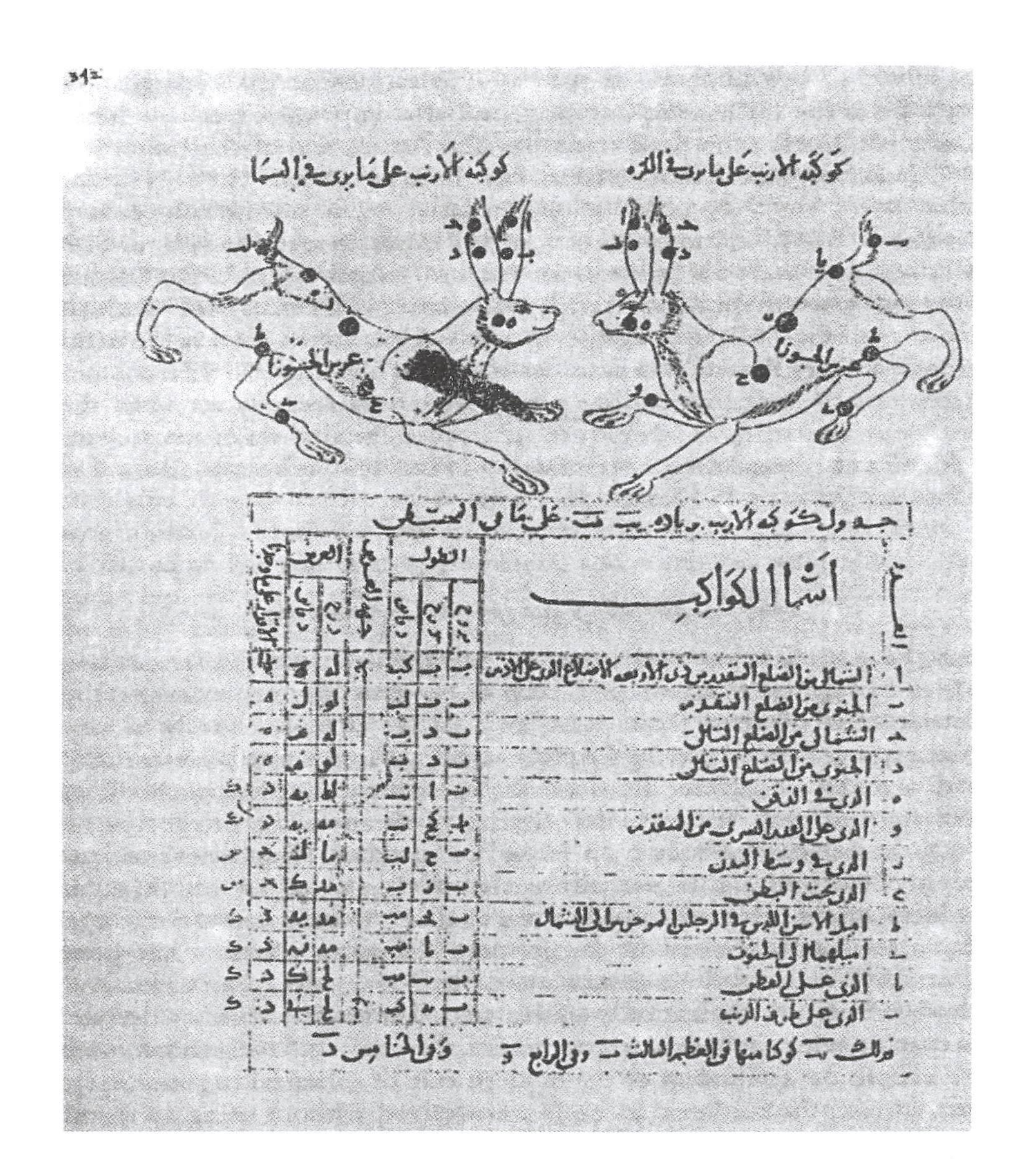
هناك عدة مقالات إسلامية عن حسابات كسوف الشمس وتوازن الكواكب من خلال تحديد مواقع الكواكب فى تاريخ محدد، وبها يتم حل المشكلات القياسية لعلم فلك الكواكب آليا فى كتب الزيج. هكذا كان ولع الفلكيين المسلمين بالجداول والأدوات الحسابية كبيرا بحيث إن فلكيا فى القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي حفر جداول الزيج الذى عمله على صفائح أسطرلاب، وأطلق عليه اسم " زيج الصفائح".

رؤية الهلال:

كان موضوع رؤية الهلال أيضا من الموضوعات التى تناولتها كتب الزيج، وقد وضعت تنويعة كبيرة من المناهج والجداول لتسهيل حل هذه المشكلة. وقد اعتمدت أقدم المؤلفات التى كتبها المسلمون على الشرط الهندى البسيط لحساب الرؤية، ولكن فى القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي قدم أفراد، مثل ثابت بن قرة وابن يونس، بالفعل إجراءات رياضية متقدمة لحساب الرؤية. وحتى الآن فإن المادة المنشورة المتاحة قليلة جدا عن هذا الجانب المهم من جوانب علم الفلك الإسلامي.

---

(1) انظر ما يلى.



٥ – البرج الجنوبي (الأرنب) ، كما هو مبين فى مخطوط (استكمل فى سنة ٤٠٠ هـ/ ١٩٠٠-١٩٠١م) من كتاب الصوفى " صور الكواكب الثابتة". على اليسار مجموعة النجوم الثابتة موضحة كما تشاهد فى السماء، وعلى اليمين على ما ترى فى الكرة السماوية. وفى الأسفل قائمة بالنجوم فى البرج.

التناسق النجمى ووضع الخرائط السماوية:

تحتوى معظم كتب الزيج على قوائم بالتناسق النجمي سواء فى نظام الكسوف أو نظام التوازن، أو فى كلا النظامين أحيانا. وعملية مسح التنسيق النجمي فى كتب الزيج الإسلامية إسهام قيم فى تاريخ الفلك الإسلامي، ويمكن أن يساعد فى تحديد المدى الذى وصلت إليه الملاحظات الأصلية التى قام بها الفلكيون المسلمون.

وقد قدم الفلكي الشيرازي عبد الرحمن بن عمر الصوفي (ت ٣٧٦هـ / ٩٨٦ م) فى مؤلفه " كتاب صور الكواكب الثابتة" قائمة بالتنسيقات النجمية وكذلك رسوم توضيحية لأشكال البرج من التراث الهللينستى، بالإضافة إلى المعلومات عن منازل القمر على نهج التراث العربي. وقد تم نشر النص العربي لهذا الكتاب المهم، وكذلك النسخة الفارسية اللاحقة. والكتاب العربي الوحيد الباكر عن البروج، الذى كتبه فلكى فى القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي يسمى عطارد بن محمد الحاسب، ذكره الصوفى فى مقدمة مقالته ولكنه مفقود. والمؤلفات الإسلامية اللاحقة عن رسم الخرائط السماوية موجودة فى معظمها فى ترجمات فارسية وتركية للصوفى، على الرغم من أن بعض كتب التنجيم مثل الكتاب الفارسي الذى يرجع إلى القرن الخامس الهجري/ الحادى عشر الميلادي، "روضة المنجمين " لشاه مردان رازى يحتوى على رسوم توضيحية للبروج التى اجتذبت حديثا فقط اهتمام مؤرخى الفن الإسلامى. وهناك قدر كبير من البحث فى الأسماء العربية للنجوم وتأثيرها فيما بعد على أوربا تم فى السنوات القليلة الماضية بتوجيه من كونيتزش P. Kunitzsch.

علم الفلك الكروي وحساب المثلثات الكروى:

تحتوى كتب الزيج الإسلامية فى نصوصها التقديمية على حلول المشكلات القياسية لعلم الفلك الكروي / مثل تحديد الوقت من ارتفاع الشمس والنجوم. ونادرا ما نجد أي تفسير عن كيفية اشتقاق المعادلات فى النص. كان هناك تقليدان رئيسيان يتضمنان أيا من منهجي الإسقاط، وفيهما تخفض المشكلات المتعلقة بالكرة السماوية إلى مشكلات هندسية أو حساب المثلثات على سطح مستو، أو مناهج حساب المثلثات الكروي. وكل من الأسلوبين الفنيين من أصل يونانى، بيد أن العلماء المسلمين قدموا إسهامات جوهرية فى كل منهما. وهناك بعض الارتباك حول هذه الإسهامات فى الأدبيات الحديثة، حيث إنه كان هناك افتراض من جانب الكتاب

المحدثين أنه بسبب أن الكاتب فى العصور الوسطى كان يستخدم معادلة من العصور الوسطى تعادل من الناحية الرياضية المعادلات الحديثة المشتقة بواسطة قاعدة محددة لعلم المثلثات الكروي، فلا بد إذن أن يكون الفلكي الذى عاش فى العصور الوسطى قد عرف معادلة القاعدة الحديثة لعلم المثلثات الكروي، عندما كانت المعادلة فى العصور الوسطى، فى الحقيقة، مشتقة بدون استخدام حساب المثلثات الكروي على الإطلاق. وبالمثل، هناك ظن شائع بأن أول مقالة إسلامية تتناول علم حساب المثلثات الكروي باعتباره موضوعا منفصلا كانت المقالة التى تحمل عنوان " رسالة فى شكل القطاع " التى جمعها نصير الدين الطوسى فى منتصف القرن السابع الهجرى / الثالث عشر الميلادي، وهى متاحة فى شكلها المنشور. وثمة تقييم أكثر دقة للموقف نشره فى وقت قريب دبرنوت M.T.Debarnot يأخذ فى اعتباره إسهامات سلسلة من العلماء الأوائل من الدرجة الأولى مثل ثابت بن قرة، والنيريزى، وأبى الوفاء البوزجانى، والخجندى (عاش فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي)، وكوشيار (ت فى الربع الأول من القرن الخامس الهجري / الحادى عشر الميلادي)، والسيجزى، وأبى نصر منصور بن علي بن عراق، وبصفة خاصة كتاب " مقاليد علم الهيئة " للبيرونى (انظر ما يلى). ومن الفترة ما بعد التقليدية هناك مؤلفات علماء الأندلس ابن معاذ وجابر بن أفلح (ربما عاش فى منتصف القرن السادس الهجري / الثانى عشر الميلادي) ومن الشرق المسلم، هناك مقالتان عن حساب المثلثات الكروى كتبهما اثنان من معاصرى الطوسى، هما: محيى الدين المغربي (توفى بين سنة ٦٨٠ و٦٩٠ هـ / ١٢٨١و ١٢٩١ م) وحسام الدين سالار.

المنهجية الحديثة:

فى السنوات الحديثة تم استخدام الكمبيوتر الحديث لحل مشكلات متنوعة فى تاريخ الفلك الإسلامي. ويمكن برمجة الكمبيوتر لجدولة أية وظيفة حسابية مستخدما أى مدى من الكميات المتغيرة الأرضية والفلكية، وقد أعدت برامج كمبيوتر لإعادة حساب كل الجداول القياسية فى كتب الزيج، وكذلك الأنواع الأخرى من الجداول الإسلامية، مثل جداول لتنسيق ولرسم المنحنيات على الساعات الشمسية (المزولة) أو على الأسطرلاب وربع محيط الدائرة، أو لتحديد القبلة، أو لتحديد مواقيت الصلاة. ولكي نعطى مثالا محددا، تم إعداد الجداول للوظائف القياسية لحساب المثلثات مع قيم كل دقيقة من الخلاصة لخمسة أرقام ستينية: وبمثل هذه الجداول يمكن للمرء أن يؤكد من أول نظرة الدقة المذهلة لجداول حساب المثلثات فى زيج أولوغ بك. وعلى أية حال، ليس

هناك تحليل مقارن لجداول حساب المثلثات الإسلامية تم القيام به حتى الآن. وثمة مثال آخر على استخدام الكمبيوتر هو إدخال التنسيقات الجغرافية في عدد كبير من المؤلفات الفلكية الإسلامية في العصور الوسطى: في هذه الحالة كان الكمبيوتر مبرمجا ليعيد ترتيب المعلومات ترتيبا أبجديا بحسب اسم المكان، وبحسب خط الطول المتزايد وخط العرض المتزايد. وهكذا تم تأسيس العلاقة بين المجموعات المتنوعة من الجداول الجغرافية.

علم الفلك النظري

وهناك فئة أخرى من الأدبيات الفلكية الإسلامية يمكن أن نضع لها عنوان " كتب الهيئة"، وتتألف من عروض عامة للمبادئ الكامنة تحت النظرية الفلكية. وكان يوجد تراثان رئيسيان، أحدهما شرقي والآخر غربي. ويتمثل التراث الشرقي في كتابات العالم الذى عاش في القرن الخامس الهجري / الحادى عشر الميلادي، الحسن بن الهيثم، والفلكي الخرقي الذى عاش في القرن السادس الهجري / الثانى عشر الميلادي. والأمثلة اللاحقة من القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي، كتاب " التذكرة" لنصير الدين الطوسى، ومقالات مؤيد الدين العرضى وقطب الدين الشيرازى، ومن القرن الثامن الهجرى / الرابع عشر الميلادى، مقالة ابن الشاطر. وقد تم تحقيق بعض جوانب من كتاب " التذكرة" للطوسى على يدي كارا دى فوكس Carra de Vaux عند نهاية القرن الثالث عشر الهجرى / التاسع عشر الميلادي. وأكثر جانب مثير في هذا الكتاب حيلة أدخلها الطوسى لتحل محل معادلة بطليموس في النموذج الكوكبي، الذى وجد بعض الفلكيين في العصور الوسطى أنه يمكن الاعتراض عليه لأسباب فلسفية. وفي خمسينيات القرن العشرين، اكتشف كينيدى أن النماذج الكوكبية الخاصة بمركزية النظام الشمسي عند ابن الشاطر والتى وصفها في مقالته " نهاية السؤل " تتطابق رياضيا مع نماذج مركزية النظام الشمسي لدى كوبرنيكوس. وبعبارة أخرى، التعديلات التى أدخلها ابن الشاطر وكوبرنيكوس على النماذج البطليموسية واحدة. وفيما بعد برهنت على أنه يمكن تحديد الخطوط العامة لتراث إسلامي شرقي في التعديلات على النماذج البطليموسية (قائمة على أساس من التأملات الفلسفية بدلا من الملاحظات) من الطوسي إلى الشيرازي وابن الشاطر [1] ولم ينشر أى من هذه النصوص للطوسي، أو الشيرازى، أو ابن الشاطر. وفي وقت قريب اكتشف في الاتحاد السوفيتى كتاب عن

---

(١) See Kennedy and Ghanem , Life and Work of Ibn al-Shatir.

نظرية الكواكب ألفه ابن الهيثم، وباستخدامه ربما نستطيع أن نحقق فهما أعمق لهذه التعديلات الإسلامية على نظرية بطليموس الكوكبية.

ويتسم التراث الغربي فى "علم الهيئة " بمؤلفات جابر بن أفلح والبطروجى، وقد عاشا كلاهما فى نهايات القرن السادس الهجري / الثانى عشر الميلادي. وكتاب "إصلاح المجسطى" لجابر نسخة جديدة من المجسطى تبسط إجراءات حساب المثلثات، ولكنها تترك الجداول والأساليب الفنية. وتقدم مقالة البطروجى "كتاب فى الهيئة " محاولة لوضع نموذج لكوكب على سطح دائرته، بحيث لا تختلف مسافة الكوكب عن مركز الكون. وقد نشر كتاب البطروجى مع تحليل له على يدي جولد شتاين. وكتابات الفلاسفة الأندلسيين الذين شغلوا أنفسهم بالنظرية الكوكبية، مثل ابن باجة (ت ٥٣٣هـ / ١١٣٩ م)، إما مفقودة أو بقيت فى اللغة اللاتينية وحدها.

حفظ الوقت فلكيا:

ثمة فئة أخرى من الأدبيات الفلكية الإسلامية التى تناولت حفظ الوقت فلكيا. وكما قررنا فيما سبق، مواقيت الصلاة فى الإسلام محددة فلكيا وكذلك اتجاه الصلاة نحو مكة. وبالإضافة إلى هذا، يتحدد التقويم الإسلامي فى ضوء أول رؤية للهلال. ويتناول علم حفظ الوقت الفلكي، المسمى " علم الميقات "، هذه المشكلات الثلاث من وجهة نظر رياضية، وليس بمصطلحات الأساليب البدائية للفلك الشعبي. ترجع معظم الأدبيات التى تتناول بصورة محددة هذه الموضوعات إلى القرن السابع/الثالث عشر فصاعدا وكانت الموضوعات تعالج قبل ذلك فى مؤلفات أكثر عمومية، مثل كتب الزيج.

وتعريفات مواقيت الصلاة تختلف من يوم إلى يوم غيره وتعتمد على خطوط العرض الجغرافية. وفى القرن الثالث / التاسع كان قد تم بالفعل جمع جداول فى بغداد توضح الارتفاعات الشمسية فى مواقيت الصلاة النهارية طوال السنة. وفى بواكير القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي جمع ابن ماجور جدولا يبين الوقت باعتباره ارتفاعا شمسيا ونجميا على خط العرض الذى تقع عليه بغداد، وجدولا آخر يوضح الوقت التقريبي لكل خطوط العرض. وفى القرون اللاحقة جمعت مجموعات تضم عدة آلاف من الجداول، إن لم يكن عشرات الآلاف، من الموضوعات لصالح مراكز النشاط الفلكي المختلفة، ومن بينها جداول لحساب الوقت بواسطة الشمس والنجوم وجداول لتنظيم مواقيت الصلاة. وفى القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي جمع عالم فلك مصري

جدولا لتحديد الوقت نهارا أو ليلا بالشمس أو بأي نجم يصلح مع كل خطوط العرض؛ ويضم هذا الجدول ما يزيد على ربع مليون مدخل. كما جمع الفلكيون المسلمون جداول مساعدة لحل جميع المشكلات فى الفلك الدائري بجميع البقاع. وأول نظام من هذا النوع ابتكره أحمد بن عبد الله حبش الحاسب المروزى فى مطلع القرن الثالث / التاسع ببغداد ، وتم الوصول إلى ذروة هذا التقليد بواسطة شمس الدين محمد بن محمد الخليلي فى القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي بدمشق. ومع استثناءات قليلة جدا تمت دراسة هذه المئات من الجداول للمرة الأولى فى سبعينيات القرن العشرين فقط. والواقع أنه لم يكن معروفا حتى وجود معظمها ، على الرغم من حقيقة أن المجموعات الرئيسية للقاهرة ودمشق إسطنبول، وهى المراكز الرئيسية لعلم الميقات، بقيت فى عشرات المخطوطات.

وبالفعل فى القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي كان العلماء المسلمون قد حلوا مشكلة تحديد اتجاه مكة من أي مكان محدد. وفى القرن نفسه جهز عالم فلك من بغداد جدولا يبين القبلة باعتبارها وظيفة لخطوط الطول وخطوط العرض الأرضية، ولكنه وضعه على أساس معادلة تقريبية. وفى القرون التالية تم تجهيز جداول أخرى مماثلة، بيد أنها جميعا توارت فى ظل جدول جمعه الخليلي فى القرن الثامن الهجرى / الرابع عشر الميلادي يبين القبلة بوصفها زاوية بالدرجة والدقائق لجميع خطوط الطول وخطوط العرض، ويقوم على أساس معادلة دقيقة ومحسوبة بعناية فائقة. وتحتوى معظم كتب الزيج على قوائم بخطوط الطول وخطوط العرض للأماكن، وفى بعض كتب الزيج تعطى قيم القبلة أيضا. ومرة أخرى، تقدم معظم كتب الزيج منهجا لإيجاد القبلة بواسطة الحساب أي بناء هندسي. مثل هذه المناهج نوقشت أيضا فى مقالات كتبها المسلمون عن الأدوات.

الأدوات الفلكية:

فئة كبيرة من الأدبيات الفلكية الإسلامية تناولت أدوات حفظ الوقت وأدوات حل المشكلات الأخرى فى الفلك البدائى. وبالفعل فى القرن الثانى الهجري / الثامن الميلادي وفى القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي كان الفلكيون المسلمون يعدون مقالات عن الكرة المركبة من حلقات، والأسطرلاب والساعة الشمسية (المزولة)، كلها من أصول يونانية. وأحد أهم السمات الأكثر إثارة فى بعض هذه المقالات الإسلامية الباكرة الجداول التى كانت تحتويها لتحديد المنحنيات

على الأسطرلاب والساعة الشمسية لمختلف الأماكن. وتضم مقالة الفرغاني (عاش حوالى سنة ٢١٠هـ/ ٨٢٥ م) عن الأسطرلاب جداول لوضع علامات التقويم ودوائر زاوية السمت على صفائح الأسطرلاب لكل درجة من درجات خطوط العرض الأرضية. وتحتوى مقالة أبى جعفر محمد ابن موسى الخوارزمى عن الساعات الشمسية على جداول لرسم خطوط الساعة على الساعات الشمسية على مدى من خطوط العرض. مثل هذه الجداول، التى على درجة كبيرة من التعقيد الرياضي، تقدم إسهاما إسلاميا خالصا، يمكن تتبع آثاره عبر القرون من العراق العباسي إلى أواخر عصر الدولة العثمانية.

وربما تتناول المقالات الإسلامية عن الأسطرلاب بناء هذه الآلة أو استعمالها. ومقالة أبى سعيد أحمد بن محمد السيجزى (عاش حوالي سنة ٣٦٠ هـ / ٩٧٠ م) تتناول الأنواع المختلفة من الأسطرلابات التى كان المؤلف على ألفة معها (ومقالة البيرونى الأكثر شهرة قامت على أساس هذه [١]) ومقالة علي بن خلف (عاش فى طليطلة حوالي سنة ٤٧٥هـ / ١٠٨٢ م) معروفة فقط فى ترجمة باللغة الإسبانية القديمة، تتناول أسطرلاب كونى لا يحتاج إلى أي صفائح لمختلف خطوط العرض. كما ظهرت سلسلة من المقالات أيضا فى طليطلة القرن الخامس الهجري / الحادى عشر الميلادي تتناول تبسيط هذه الأداة تتكون من صفيحة واحدة معروفة باسم الشكازية، ومن نفس الصفيحة بعلامات لنظم التنسيق لكل من خط التقسيم السماوي وكسوف الشمس، المعروفة باسم الزرقالية، نسبة إلى عالم الفلك الزرقلى (ت٤٩٤هـ / ١١٠٠م).

المقالات الإسلامية عن الأنواع المختلفة لوسائل الحساب فى شكل ربع الدائرة، لاسيما ربع الدائرة الصينية مع شبكة حساب مثلثات، وربع الدائرة فى الساعة بماسح ثابت أو متحرك لحساب الوقت فى اليوم من الارتفاع الشمسي، يرجع فى تاريخه إلى القرن الثالث / التاسع الميلادي ببغداد. وهناك تنويعة واسعة لأنماط أرباع الدائرة وصفها أبو علي المراكشي (انظر ما يلى) الذى عمل فى القاهرة فى القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي، ولكن ليس أي نوع آخر من ربع محيط الدائرة. وفى بواكير القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي ظهرت فى بلاد الشام سلسلة من المقالات عن ربع محيط الدائرة الألموكنتارية والتعديلات التى أدخلت عليها، ولكن فى أقدم المقالات العربية المعروفة عن ربع محيط الدائرة البسيط، لا يزعم المؤلفون أنهم

---

(١) انظر ما يلى، الفصل الرابع والعشرين.

اخترعوا الآلات. وهكذا فإن أصل ربع الدائرة الألموكنتارى فى العالم الإسلامي ينتظر من يشرحه؛ ففى أوربا المسيحية أدخله بروفاتيوس فى القرن الثالث عشر.

وكما هو الحال فى الأدبيات عن ربع محيط الدائرة، كذلك تلقت الأدبيات الإسلامية عن نظرية الساعة الشمسية والبناء دفعة جديدة فى القرن السابع / الثالث عشر، والثامن / الرابع عشر، والتاسع / الخامس عشر، لا سيما فى عصر سلاطين المماليك بمصر والشام. ففى القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي مقالة مصرية كتبها المقسي، نجد جداول بناء الساعات الشمسية الأفقية لمختلف الأماكن وخطوط العرض والساعات الشمسية الرأسية لخط العرض التى تقع عليها القاهرة لكل درجة من الميل إلى خط السمت، وكذلك لانحرافات الساعات الشمسية لكل من خط السمت والأفق. وعدد المقالات عن الساعات الشمسية من هذه الفترة لا يجارى بأي حال عدد الساعات الشمسية الباقية. ومع بعض الاستثناءات فإن معظم الساعات الشمسية الباقية ترجع فى تاريخها إلى أواخر العصر العثمانى.

وأهم المقالات الإسلامية عن الأدوات لم تدرس على نحو صحيح حتى الآن. هذه المقالة عنوانها " جامع المبادئ والغايات " التى كتبها أبو على المراكشي. وهى خلاصة تتناول الفلك الكروي والأدوات، وقد وضعت على أساس مقالات سابقة معظمها لم يعد موجودا. والنصف الأول من هذه المقالة التى تتناول الفلك الكروي والساعات الشمسية تمت ترجمتها بواسطة سيديللوت فى سنة ١٨٣٤م. أما النصف الآخر الذى يتناول الآلات فدرسه بشكل اعتباطى بواسطة سيديللوت فى سنة ١٨٤٤ م. ويناقش المراكشي تنويعة من أجهزة الحساب المتشابهة، وتحليل لها، مع تحقيق مصادرها سوف يضيف إلى معرفتنا بصناعة الأدوات الإسلامية.

المقالات الإسلامية عن أدوات الرصد مقيدة بأوصاف أدوات فردية مثل ربع محيط الدائرة لقياس الارتفاعات فى حد السمت، حتى ظهور المقالة عن الأدوات المستخدمة فى مرصد المراغة فى القرن السابع الهجرى / الثالث عشر، كتبها واحد من الفلكيين هناك، هو مؤيد الدين العرضى. هذه المقالة، والمقالة اللاحقة التى كتبها تقي الدين، تناقش الأدوات المستخدمة التى كان يديرها فى إسطنبول فى القرن العاشر الهجرى / السادس عشر الميلادي، وقد نشرت وتم تحليلها لتأسيس العلاقة بين الأدوات الموصوفة والأدوات المستخدمة فى المراصد الأوربية الحديثة فى القرن السادس عشر. وليست هناك أية مقالات أخرى باقية عن الأنشطة التى تقوم بها

المراصد الإسلامية. وهناك " كتاب عمل الرصد" عن أنشطة مرصد الأفضل البطائحي بالقاهرة في القرن السادس / الثاني عشر الذي لم يعد موجودا، على الرغم من أنه كان متاحا للمؤرخ المصري تقي الدين المقريزي في القرن التاسع الهجرى/الخامس عشر الميلادي. واعتمدت دراسة سيلي القيمة The Observatory in Islam التي نشرت سنة ١٩٦٠ م، على المادة المتاحة عن أدوات الرصد، ومقدمات عدد كبير من كتب الزيج، المستخرجات من مؤرخي وجغرافيي العصور الوسطى المتعلقة بالمراصد والرصد.

البيروني

تستعصي مؤلفات كاتب من نوعية البيروني وغزارة إنتاجه حتما على التصنيف البسيط. وهو ما يتضح فعلا من كتابه " الآثار الباقية "عن التتابع الزمني، وكتاب الزيج " قانون المسعودي" وكتابه عن الفلك " التفهيم ". ومن مؤلفاته عن الفلك نذكر بصفة خاصة كتابه " كتاب مقاليد الهيئة" الذي أعيد اكتشافه حديثا، عن قواعد حساب المثلثات الدائري وتطبيقه على الفلك الدائري، باق في مخطوط فريد بطهران. وفي هذا الكتاب لا يقدم البيروني القواعد وتطبيقها فحسب، وإنما يقدم أيضا مناقشة أعمال الفلكيين المسلمين السابقين في هذا المجال.

خاتمة

لن يكون أي مسح مختصر لفئات أدبيات علم الفلك الإسلامي منصف للأدبيات الفلكية التي جمعت على مدى فترة تجاوز الألف سنة، في مجتمع اعتبر الفلك أحد أهم فروع المعرفة العلمية. ومن يقلب صفحات مجلد فؤاد سيزكين في كتابه المعنون:Geschichte des arabischen Schrifttums (vol. VI) عن علم الفلك سوف يرى كم المادة المتاحة من القرون الأربعة الأولى بعد الإسلام. وكم المادة المتاحة من القرون اللاحقة أكبر كثيرا. ونشرت ثلاثة من بين حوالي مائة كتاب عن الزيج. ولا نملك طبعة منشورة للنسخة العربية لكتاب المجسطي، أو أي من التنقيحات والشروح العربية. وأعدت غالبية النصوص العلمية العربية المنشورة تم إعدادها في حيدرأباد، ومعظمها بدون نقد. وثمة حاجة واضحة لإعادة إنتاج المخطوطات المهمة في أشكال مطبوعة، لأن مؤرخ علم الفلك الإسلامي لابد أن يعتمد على المخطوطات المصورة في ميكروفيلم، التي لا تستطيع بعض المكتبات أن توفرها أو غير مستعدة لذلك.

في سنة ١٨٤٥ م كتب سيديللوت، الذى كانت ميزته قدرته على الوصول إلى المجموعة الثرية من المخطوطات العلمية العربية والفارسية فى المكتبة الوطنية بباريس: " كل يوم يجلب بعض الاكتشافات الجديدة ويوضح الأهمية الفائقة للدراسة المدققة لمخطوطات الشرق ". وإذا وضعنا فى اعتبارنا كم المادة المتاحة المحفوظة فى مكتبات العالم، والعدد الصغير من الباحثين الذين يعملون فى هذا المجال، فلن تكون مقولة سيديللوت أقل صدقا مما كانت عليه منذ ما يربو على مائة وأربعين سنة مضت.

الفصل السادس عشر
التنجيم

ديفيد بنجرى

جامعة براون، بروفيدنس، رود أيلاند

كان للتنجيم تاثير عميق ممتد على الفكر والثقافة عند العرب والفرس؛ كما كانت له تأثيرات على الأدب العربى تمثلت فى تلك التعبيرات المجازية العديدة وغيرها من الاستعارات اللغوية القائمة على أفكار مصطلحات التنجيم وأساليبها. كما كان له تأثيره فى مجال آخر. ونبدأ من المقدمة المنطقية الأولية للتنجيم، والتى لم تعد لها جدوى الآن، بأن الأحداث الفلكية تنعكس على الأحداث الأرضية، وقد سعى المنجمون إلى تطوير مبادئ التطبيق العملي لهذه المقدمة المنطقية بمناهج تتضمن المضاهاة بين الأحداث الفلكية التى تم رصدها والحوادث البشرية الفعلية. هذا المنهج الذى يتمثل فى الاعتماد على الرصد بوصفه معيارا لإرساء مبادئ عامة، منهج علمي صارم، كما كان بشيرا مشرا بأسلوب الرصد الذى يميز العلم الحقيقي والذى تجدر ملاحظته خاصة فى المقاربة الإكلينيكية فى الطب عند أبى بكر محمد بن زكرياء الرازى. وفى الوقت نفسه، لا يجب افتراض أن التنجيم كان متحكما فى الفكر العربي تماما. ففى كل وقت كان هناك أفراد رفضوا المقدمة المنطقية الأولية للتنجيم ومن ثم رفضوا التنجيم بأسره، لأسباب دينية أو أسباب فكرية خالصة.

مصادر التنجيم العربى

تطورت طرق التنبؤ بالمستقبل على افتراض أن حركات الأجرام السماوية هى الأسباب التى تسبب التغيرات فى العالم الأرضي المكون من العناصر الأربعة التى كانت معروفة بمصر فى العصر الهللينستي، وصارت هى "العلم" للإمبراطورية الرومانية؛ ومن هناك انتشرت إلى الهند وإيران. ومن اللغة اليونانية، والسنسكريتية والبهلوية والسوريانية تمت ترجمة النصوص التنجيمية إلى اللغة العربية، خاصة فى أواخر القرن الثانى الهجري / الثامن الميلادي؛ ثم تأسست الفروع المختلفة للتنجيم العربي: قراءة الطالع الشخصي (الذى يتضمن موضوعات الذكرى السنوية) الذى يتعامل مع الأفراد؛ والتاريخ التنجيمي الذى يتناول الشعوب والحكام والديانات؛ والتنجيم

الذى يتنبأ بالأعمال والأوقات الملائمة لبدء الأعمال؛ والمسائل التى تتناول الإجابات على الاستفسارات. وقد تم تأليف معظم ما لدينا من أدبيات التنجيم فى القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادي على أساس من هذه الترجمات السابقة؛ وكان المنجم البارز فى هذه الفترة هو أبو مشعر الذى كتب النصوص التقليدية فى قراءة الطالع والتاريخ التنجيمي، وصاغ الأساس الجوهري الفلسفي للتنجيم الذى أرضى الأجيال اللاحقة من المؤمنين به. وهناك القليل من المقدمات المهمة للتنجيم كتبت فى القرنين الرابع والخامس الهجريين / العاشر والحادى عشر الميلاديين، ولكن فيما بعد (حسبما يظهر حتى الآن) كانت المؤلفات الوحيدة ذات الأهمية ملخصات لآراء كبار المنجمين السابقين.

كانت الفترة التى تم فى أثنائها خلق الأدبيات العربية فى التنجيم، إذن، فترة قصيرة للغاية، بيد أن مداها شاسع. ومن سوء الحظ أنه لم تتم سوى دراسة نصوص قليلة فى العصور الحديثة، والأقل هو ما تم نشره منها. ومن ثم، فلا يمكن للمسح التالى أن يقدم سوى ما يزيد قليلا عن الإشارة إلى المؤلفين وعلاقات أعمالهم بكل منها الآخر وللتراث فى عمومه. وليس بالإمكان، على الرغم من أن هذا تاريخ للأدب، أن نناقش الجدارة الأدبية النصوص. واللغة العربية عموما واضحة ومباشرة، والأساليب الفنية فقط هى التى يمكن أحيانا أن تغرق القارئ غير المبتدئ فى لجة من عدم الفهم.

أقدم مؤلفات التنجيم باللغة العربية

أقدم نص عربي نعرفه عن التنجيم يتحدث عن النذر السماوية جاءنا من بابل القديمة ضمن أسطورة " إنوما أنو إنيل". وقد حفظ هذا النص ونبوءة دانيال عن نهاية العالم فى ترجمة يونانية قام بها من يسمى أليكسيوس البيزنطى فى سنة ١٢٤٥م، والذى يحكى أن النص العربي الذي يترجمه قد انتقل إلى تلك اللغة من مخطوط اكتشفه معاوية بن أبى سفيان (حكم ٤١-٦٠هـ/ ٦٦١-٦٨٠ م) فى مسار حملته فى ضواحى القسطنطينية فى أثناء حكم قنسطانز الثانى (حكم ٦٤١-٦٦٨ م) [1]. والنذر التى فسرها النص تتضمن كسوف الشمس وخسوف القمر، وهالات حولهما، والهلال، والشهب، والنجوم المتساقطة، وأقواس قزح، والومضات، واحمرار السماء،

---

(1) GAS,vii ,312-17.

والرعد، والبرق، والمطر، والبرد والزلازل،... إلخ. وثمة نسخ أخرى من سفر الرؤيا باقية باللغة اليونانية واللغة السوريانية [١].ويوجد فى اللغة العربية ثلاث روايات لـ " ملحمة دانيال"[٢] هناك تقرير بأن أطولها قد ترجمت عن السوريانية وقامت على أساس ذى القرنين، وبلعم، وأندرونيكوس[٣]، وبطليموس، وهرمس وعزير أو عزيز الكاتب .[٤]مثل هذه النذر السماوية مذكورة بالتفصيل فى الكراسة الثانية من كتاب بطليموس Apotelesmatikaومنذ ذلك الحين دخلت تراث التنجيم العربي. والنصوص الأخرى بالعربية التى تتناول النذر السماوية منسوبة إلى هرمس الذى زعموا أنه مؤلف العديد من المقالات فى التنجيم كذلك[٥] والكثير من هذه الأدبيات الهرمسية ربما نشأت أصلا فى حرّان. كذلك تنتمى إلى أدبيات النذر السماوية المقالات التى تتناول التنبؤ القائم على أساس منازل القمر الثمانية والعشرين [٦] والهيمرلوجيا[٧]. وقد

---

(1) G. Furlani, " Di una raccolta di trattati astrologici " , Rivisita degli studi orientali ,VII, 1916-18 , 885-9 ; and "Astrologisches aus syrischen Handschriften " , Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft ,Lxxv , 1921 ,122-8 ,esp. 122-5.

(2) G. Furlani , "Eine Sammlung astrologischer Abhandlungen in arabischer Sparche", Zeitschrift der Assyriologie.XXXIII , 1921. 157- 68 ; Fahd , La Divination Arab , 408-12 ; UlLmann , Natur- und Geheimwissenschaften , 293.

(3) Cf. A. Mingana , " Some early Judaeo - Christian documents in the John Rylands library", Bulletin of the John RyLands Library ,IV , 1917 -18 , 59 - 118.

(4) Furlani , " Astrologisches " ,125-8.

(5) L. Massignon , " Inventaire de la litterature hermétique arabe ", in A.J. Festugiére , La Revelation d'Hermés Trismégiste , 1,2 , Paris 1950 , 384-400 ; Ullmann , Natur -und Geheimwissenschaften ,289- 93 ; GAS,VII, 50-8.

(٦) بللات، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى، كتاب الأنواء، حيدرأباد الدكن، ١٩٥٦؛ Fahd , La Divination Arabe , 412-17.

(7) Fahd , La Divination Arabe , 483- 88 ; R.G. Khoury , " Un fragment astrologique inedit attribue a Wahb b. Munabbih " , Arabica , XIX , 1972 , 139-44 ; M.J.L. young , " An Arabic almanac of favourable and unfavourable days " , Journal of Semitic Studies , XXVII , 1982 , 261-79.

احتفظ غير المسلمين من السوريان [1]والمندائيين [2] بمثل هذه النذر السماوية تحت السيادة الإسلامية.

وأقدم مقالة فى التنجيم بقراءة الطالع الشخصي بقيت باللغة العربية عنوانها " كتب الموالد وأحكامها " لزرادشت [3]. وكانت هذه فيما زعموا قد كتبت أولا فى لغة دين دبيره ثم ترجمت إلى اللغة البهلوية وشرحها " ماهانكرد بن مهرزيار بن ماهويا بن ماهاناهيذ المرزبان" فى السنة التى سقطت فيها المدائن (طيسفون) فى أيدى العرب (١٦ هـ /٦٣٧ م) كانت النسخة البهلوية قد ترجمت إلى اللغة العربية على يدي " سعيد بن خراسانخرّه للإسبهبد سنباد "، الذى خدم تحت قيادة أبى مسلم (١٣٢- ١٣٧هـ / ٧٥٠ -٧٥٥ م). ويتناول هذا الكتاب مختلف التفاصيل الفنية لتفسير موضوعات المواليد (الرسوم التى توضح مواقع النجوم والكواكب لقراءة الطالع) بافتراض أن القارئ على معرفة جيدة بالتنجيم بالفعل. وكانت هذه الموضوعات التى تتم مناقشتها تتضمن تأثيرات الشمس على مختلف الأماكن التنجيمية، الحيلاج (المؤجل) والكذخشداه (سيد مصطلح الجسم المضىء المهم)، والأماكن التنجيمية الاثنى عشر، وموضوعات الذكرى السنوية والتأثير على المواليد من نجوم ثابتة مختارة. وهذا كله موضح بأمثلة يمكن إرجاع تاريخها إلى الفترة الساسانية. من ناحية كان زرادشت (أو ماهانكرد) قد اتبع الترجمة البهلوية التى قام بها دوروثيوس الصيداوى، والتى ترجمت إلى اللغة العربية فى سنة ١٨٤ هـ/ ٨٠٠ م تقريبا.

التأثير الفارسى

يساعدنا وجود تراث تنجيمي قوي فى الإمبراطورية الساسانية على تفسير زيادة المنجمين الإيرانيين بين أولئك الذين خلقوا الأدبيات التنجيمية العربية فى بداية العصر العباسي. فقد كانت النصوص البهلوية التى عملوا بها فى البداية ترجمات عن اليونانية، والسنسكريتية فى القرن

(1) E.A. Wallis Budge , Syrian Anatomy , Pathology , and Therapeutics , Oxford , 1913 ,I, 441-3 ,546-53 ;II ,520-2 ,648-55.

(2) E.S.Drower , The Book of the Zodiac , London ,1949 ,119-20 , 127-54 , 158-9 ,188-93 GAs, VII,81-6.

(3) D. Pingree, " Mashaallah:some Sasanian and Syriac sources " in Essays on Islamic Philosophy and Science , Albany , 1975, 5-14 ; " Classical and Byzantine astrology in Sassanian Persia " , Dumbarton Oaks Papers , XLIII,1989 ,227-39.

الثالث الميلادي [1]، تمثل اندماجا بين التنجيم الهللينستي وعناصر مشتقة من نتاجه الهندي[2] وكان من بين هؤلاء المنجمين الإيرانيين، نوبخت، وماشا الله بن أثري البصري وأبو حفص عمر بن الفرخان الطبري؛ وقد لحق بهؤلاء الثلاثة محمد بن إبراهيم بن حبيب الفزاري، الذى كان ينحدر من نسل عائلة عربية عريقة من الكوفة، فى طرح موضوع تخطيطي لتأسيس بغداد فى الثالث من جمادى الأولى سنة ١٤٥ هـ / الثلاثين من يوليو ٧٦٢ م للخليفة المنصور [3].

وكان نوبخت وابنه أبو سهل الفضل (ت١٩٣ هـ / ٨٠٩ م)[4] الذى زعم أنه ينحدر من البطل الكياني جيف، ابن جوذرز، ولكنه تحول من الزرادشتية إلى الإسلام فى بلاط الخليفة المنصور العباسي، من كبار المستشارين التنجيميين لذلك الخليفة (حكم ١٣٦-١٥٨ هـ / ٧٥٤-٧٧٥ م). والكتاب الوحيد المعروف لنوبخت هو ذلك المختصر الذى يحمل عنوان " رسالة فى سرائر أحكام النجوم "، ولكن أبا سهل كان أكثر نشاطا فى التأليف. ويقال إنه نظم الترجمة الأهوازية لكتاب " كليلة ودمنة" ليحيى بن خالد البرمكي (ت ١٩٠ هـ / ٨٠٥ م) فيما بين سنة ١٦٠ هـ /٧٧٦ م وسنة ١٨٧ هـ / ٨٠٣ م، وأنه ترجم الكتب البهلوية إلى العربية فى خزانة الحكمة فى عهد هارون الرشيد. ولم يبق من هذا الكتاب سوى شذرات، بما فى ذلك فقرة مهمة من كتابه المسمى " كتاب النهمطان فى الموالد "عن نقل العلم وحفظه فى إيران [5] وهناك كتب أخرى له معروفة بأنها تناولت موضوعات المواليد، والمناسبات السنوية والاستفسارات. واستمر أحفاد أبي سهل يمارسون التنجيم فى البلاط العباسي فى أثناء النصف الأول من القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادى [6]، الحسن بن سهل واحد من أكثر الذين اقتبس منهم المنجمون اللاحقون.

---

(1) D. Pingree , The Thousands of Abu Mashar , London ,1968 ,7-10.

(2) Pingree, 'Mashaallah' ,5-8 ; ' The Indian and pseudo-Indian passages in Greek and Latin astronomical and astrological texts ' , Viator ,VII , 1976, 141-95.

(3) D. Pingree ,' The fragments of the works of al-Fazari ' , Journal of Near Eastern Studies , XXIX ,1970 , 103-123.

(4) Ullmann , Natur- und Geheimwissenschaften ,303 ; D.Pingree , Encyclopaedia Iranica ,I, London , 1985 , 396 ; GAS ,VII, 100-1 ,114.

(5) Pingree , Thousands,9-12.

(6) Ullmann , Natur - und Geheimwissenschaften,308 ; A. Labarta ,Musaibn Nawbajt: al-Kitab al-Kamel , Madrid , 1982.

كان ماشا الله[1] يهوديا (فارسيا ؟) من البصرة عمل منجما في العراق منذ سنة ١٤٥هـ/ ٧٦٢ م على الأقل حتى سنة ٢٠٠ هـ / ٨١٥ م تقريبا [2]. وأول من أدخل عناصر من فيزياء أرسطو في العربية. يفترض أنه من مصدر حرّاني، في كتابه الذي يحمل عنوان De sienta motus arabis. وقد اعتمد في مذاهبه التنجيمية على النصوص البهلوية (دوروثيوس، وفالنز، والهنود [3])، واليونانية (رتوريوس) والسوريانية (بطليموس وربما هرمس). ولم يبق من كتبه العديدة إلا القليل باللغة العربية، على الرغم من أن عددا أكبر باق باللغة اللاتينية، والعبرية، والفارسية، وهناك الكثير من الشذرات بهذه اللغات الأربع وكذلك باللغة اليونانية البيزنطية. وعن قراءة الطالع مؤلفه " كتاب الموالد الكبير" باق في ترجمته اللاتينية التي قام بها هوجو سانكتللا Hugo Sanctalla فيما بين سنة ١١٤١م وسنة ١١٥١ م، وكتابه المسمى "كتاب الموالد" القائم على أساس كتابات دوروثيوس ومقالة بيزنطية من القرن السادس الميلادي، لم تبق باللغة اللاتينية فحسب،[4] وإنما انتحلها تلميذ ماشا الله،أبو علي يحيى بن غالب الخياط (ت في الربع الأول من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي). وأهم مؤلفاته الأخرى الكثيرة تلك المؤلفات المخصصة لتاريخ التنجيم، العلم الذي أتقنت أركانه في إيران الساسانية[5].

وكتاب " في القرانات والأديان والنحل " الذي كتبه ماشا الله قبل سنة ١٩٧ هـ / ٨١٣م بقليل، يمزج بين النزعة الألفية الزرادشتية ونظرية دورات القرانات (الاقتران) بين كوكب زحل وكوكب المشترى من خلال المجموعات الثلاثية الأربع (أي التجمعات الأربعة لثلث علامات ١٢٠° و٢٤٠° بعيدة عن كل منه الأخرى؛ وهكذا برج الحمل - برج الأسد - برج القوس؛ برج الثور - برج العذراء - برج الجدي،... إلخ) وفي شكله الأصلي يتنبأ بسقوط الخلافة العباسية وإعادة الحكم الإيراني في سنة ٢٠٠ هـ / ٨١٥ م؛ وتم تغيير هذا بواسطة الشارح الذي حافظ لنا على النص، وهو ابن هبنته، الذي عوّض انتصار أحمد بن بويه سنة ٣٣٤ هـ / ٩٤٥ م [6]

---

(1) Ullmann ,Natur-und Gehcimwissenschaften ,303-306 ;Pingree , Dictionary of Scientific Biography, IX ,159-62 ; GAS,VIII ,102-8 ,324.

(2) Pingree ," Mashsaallah " ,9-12.

(3) Pingree , " Indian and pseudo-Indian passage", 149-51 ,181-2 ; " Classical and Byzantine astrology ".

(4) Kennedy and Pingree ,Astrological History of Mashaallah, 145-174.

(5) D. Pingree ," Historical horoscopes " Journal of the American Oriental Society ,LXXXII, 1962 ,487-502.

(6) Kennedy and Pingree, Astrological History of Mashaallal , 1-125.

ويحتوى كتاب " فى قيام الخلفاء ومعرفة قيام كل ملك "، الذى كتب بعد سنة ١٩٣ هـ / ٨٠٩ م بقليل، على موضوعات عن الاعتال الربيعي فى السنوات التى بدأت فيها عهود كل خليفة من الخلفاء العباسيين حتى هارون الرشيد [١]. وكانت مثل هذه التواريخ منتشرة للغاية فى العالم الإسلامي [٢]. ولتفسير صحيح للموضوعات التاريخية كتب ماشالله عددا من المؤلفات النظرية، بعضها باق باللغة اللاتينية.

لم يكن زميل ماشالله، عمر بن الفرخان الطبري [٣] مرتبطا بالمنصور وحده، ولكنه ارتبط أيضا بيحيى بن خالد البرمكي، شأنه فى ذلك شأن أبى سهل بن نوبخت. وكان، مثل أبى سهل أيضا، قد ترجم كتبا باللغة البهلوية إلى اللغة العربية؛ ويرجع الفضل إليه فى وجود النسخ العربية لدوريثيوس الصيداوي [٤]. وشرح وتعليق على كتاب بطليموس المسمى " كتاب الأرباب " الذى ترجمه له أبو يحيى بن البطريق. وكتبه المستقلة الكبرى هى " كتاب الموالد "، عن التحقيقات التنجيمية، ويقع فى مائة وثمانية وثلاثين فصلا، و" كتاب فى الموالد" عن قراءة الطالع الشخصي، يقع فى ثلاث كراسات، وتوجد لكل منهما ترجمة لاتينية. وفى الكتاب الأخير من هذين الكتابين يعتمد على دوروثيوس، وبطليموس، وماشالله، بطبيعة الحال. وبقيت فى ترجمة لاتينية ليوحنا الإشبيلي من القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي أو القرن الخامس الهجري/ الحادى عشر الميلادي إعادة كتابة لمؤلفه "Liber universes"عن التاريخ التنجيمي، بني على أساس قاعدة كنكا الهندي [٥] الذى كان منجما فى بلاط الخليفة هارون الرشيد والذى ينتهى تاريخه التنجيمي للخلفاء فى عهد الخليفة المأمون .[٦]

---

(1) Ibid., 129-43.

(2) E.S. Kennedy , " Ramifications of the world- year concept in Islamic astrology", Actes du Dixieme Congrés International d'Histoire des Sciences ,Paris ,1964 ,I 23-43.

(3) Ullman , Natur - und Geheimwissenschaften ,306-7 ; Pingree , Dictionary of Scientific Biography , XIII,538- 9, GAS, VII, 111-13 ,324-5.

(4) D. Pingree , Dorothei Sidonii Carmen astrologicum ,Leipzig ,1976.

(5) D. Pignree , "The Liber Universus of Umar ibn ah-Farrukhan al-Tabari " , Journal for the History of Arab Science , I , 1977 ,8-12.

(6) Pingree , Dictionary of Scientific Biography , VII, 222-4 ; GAS , VII , 95- 6.

وهناك منجم معاصر أقدم قليلا من هؤلاء المنجمين الذين عاشوا أوائل العصر العباسي هو ثوفيل بن توما أو ثيوفيلوس الرهاوي، الذى كان مسيحيا سوريانيا كان مستشارا للخليفة المهدى وقد مات – فى سن التسعين على ما يزعمون – فى الثانى أو الثالث من شهر المحرم ١٦٩ هجرية / الخامس عشر أو السادس عشر من يوليو ٧٨٥ ميلادية [١] . وقد كتب مؤلفات كثيرة عن التنجيم العسكري وغيره من أنماط التنجيم مع التحقيقات والاستفهامات؛ وكانت مصادره يونانية بصفة رئيسية، ولكنه كان على قدر من المعرفة بالتنجيم اليوناني الذى يفترض أنه مأخوذ عن إيران الساسانية. هذه الكتب، على الرغم من أن الكتَّاب العرب كانوا يقتبسونها غالبا، بقيت بكاملها فى نسخ باللغة اليونانية البيزنطية فقط ربما تكون راجعة إلى ثيوفيلوس نفسه.

التنجيم فى القرن الثالث الهجرى / التاسع الميلادى

استمر التنجيم العربي فى كونه مؤثرا بشكل فعال فى أثناء حكم الخليفة المأمون، على الرغم من أن الدفقة الأولى لنشاط الترجمة انكمشت بشكل كبير؛ وقد عمل مترجمو القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي بشكل أكثر اجتهادا بكثير فى مجال التنجيم منهم فى مجال الفلك. وأهم مؤلفين فى هذه الفترة كان الخياط [٢]، وأبو عثمان سهل بن بشر الإسرائيلي [٣] الذى خدم طاهر بن الحسين بمرو فى خراسان (٢٠٥-٢٠٧ هـ / ٨٢١ – ٨٢٢م) والوزير الحسن بن سهل ابن نوبخت فى بغداد. وكتب الخياط فى قراءة الطالع الشخصي " كتاب أحكام المواليد "، ومنه جزء كبير، كما لاحظنا من قبل، منتحل من ماشالله، على الرغم من أن بطليموس ودوروثيوس أيضا يظهران من بين مصادره؛ وقد ترجم هذا الكتاب مرتين إلى اللاتينية – فى سنة ١١٣٦ م على يدي أفلاطون تيفولي وفى سنة ١١٥٣ م على يدي يوحنا الإشبيلي. ومقالته عن المسائل، التى تحمل عنوان " كتاب المسائل " لم يتم تحقيقها حتى الآن. وتتضمن مؤلفات سهل " كتاب الأحكام على النسبة الفلكية " عن التساؤلات، وهو أيضا يعتمد بشكل كبير على دوروثيوس [٤]

---

(1) Ullmann , Natur-Geheimwissenschaften ,302 ; Pingree , "Indian and pseudo-Indian passages" , 148 -9 ; GAS , VII , 49-50.

(2) Ullmann , Natur-und Geheimwissenschaften ,312-13 ; GAS, VII , 120- 1.

(3) Ullmann Natur-und Geheimwissenschaften ,125-8 , 309 -12 ,325.

(4) V. Stegemann , Dorotheos von Sidon und das sognannte Introductorium des Sahl ibn Bishr ,Prague , 1942.

وهناك ترجمات لاتينية وبيزنطية. وقد كتب سهل "كتاب الاختيارت على البيوت الاثنى عشر" يقلد كتاب ثيوفيلوس عن الموضوع نفسه فى بنيته على الأقل. وآخر كتاب مهم نعرفه من تأليف سهل "كتاب تحويل سني العالم " وهناك ملخص باق له؛ وفى هذا الملخص يحتمل أن يكون سهل هو الذى كتب ملخصه أصلا، وفيه اقتباسات من الخياط ويعقوب بن إسحق الكندى [1].

وكان هناك معاصر للخياط وسهل يصغرهما فى السن ، هو أبو بكر الحسن بن الخصيب (القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي) من الكوفة [2] وكتابه " كتاب الموالد " واحد من أكثر الكتب الباقية إسهابا فى تناول قراءة الطالع الشخصي؛ وهو يتناول جميع مضامين حياة المولود فى المنازل الاثنى عشر الفلكية. وفيما يخص موضوعات الذكرى السنوية ألف " كتاب تحويل سني الموالد " وهو يدين بنظرياته فى كل من هذين الكتابين لدوروثيوس، وبطليموس، وهرمس، وأردنزغر، وعمر بن الفرخان الطبري، والحسن بن سهل. وقد ترجمت المقالتان إلى اللاتينية، وترجم الكتاب الأول ساليو دى بادوا فى القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي، وترجم الآخر أفلاطون تيفولى فى القرن السادس الهجري / الثانى عشر الميلادى.

وكان من معارف ابن الخصيب أبو العنبس محمد بن إسحق الصيمري (٢١٣-٢٧٥ هـ / ٨٢٨-٨٨٨ م) [3]. وكتابه الموسوم " كتاب أصل الأصول " يبدأ بمناقشة القواعد التنجيمية العامة؛ وهناك قسم ثان (إذا كان حقا جزءا من هذا الكتاب) يتألف من ملخص قيم عن التنجيم المسائل مرتبة على نظام المنازل التنجيمية ومشتق من مصادر مثل زينون، وأنتيوخوس، وفالنز، وزرادشت، وبزرجمهر، وجنا الهندى.

---

(1) O. Loth ," Al-Kindi als Astrolog" ,Morgenlandische Forschungen ,Leipzig , 1875 , 261-309 ; Ullmann ,Natur-und Geheimwissenschaften , 313-14 ; F.Klei-Franke", Die Ursachen der Krisen bei akuten Krankheiten " , Israel Oriental Studies ,v ,1975 , 161-88 ; GAS, VII , 130- 4, 326-7.

(2) Ullmann , Natar-und Geheimwissenschaften 308-9 ; GAS, VII,122-4.

(3) Ullmann , 325-6 ; GAS,VII 152-3 ; Pingree , Encyclopaedia Iranica ,I , 259.

وهناك ملخص أكبر حجما ألفه أبو يوسف يعقوب بن علي القصراني [1] الذى كان من حاشية العلويين فى طبرستان منذ ٢٥٠هـ/ ٨٦٤ م حتى ٢٧٠ هـ / ٨٨٤ م [2] على الأقل. وكتابه الضخم " جامع الكتاب " أو " كتاب المسائل " عن الاستفسارات التنجيمية، يضم خبراء من الفئة نفسها من العلماء الذين أسهموا فى الجزء الثانى من كتاب " أصل الأصول "، وكذلك من بعض العلماء الإضافيين مثل ثيوفيلوس الرهاوي وستيفانوس البيزنطي.

أبو معشر جعفر البلخى

كان أكثر من كتب تأثيرا بالعربية فى مجال التنجيم فى القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي أبو معشر جعفر بن محمد البلخى (١٧١-٢٧٢ هـ / ٧٨٧-٨٨٦ م) [3]. وقد صاغ التعبير القياسي عن القاعدة التنجيمية عند المسلمين فى مجالاتها الكبرى فى قراءة الطالع الفردي والتاريخ التنجيمي، ليخلق توليفة من النظريات الهندية [4] والإيرانية واليونانية والحرانية التى كانت سارية فى أيامه. وكانت تبريراته الفلسفية للتنجيم بمصطلحات التفسير الأفلاطونى الجديد لكتاب أرسطو عن الطبيعيات [5] ذات أهمية خاصة تبريرا لأنه استعار بشكل واضح من حران، وأن نظريته عن اشتقاق المعرفة التنجيمية من كل الأمم المتحضرة من وحي عتيق قبل الطوفان [6]. والكتب الرئيسية التى عبر فيها عن آرائه هى " كتاب المدخل الكبير "، وكتابان بعنوان " كتاب أحكام الموالد " و "كتاب تحويل سني الموالد "عن قراءة الطالع الفردي وموضوعات الذكرى السنوية و"كتاب القرنات " و"كتاب النكت" عن التاريخ التنجيمي؛ وعن أول هذه الكتب،

---

(1) Ullmann, 314-5 ; D. Pingree ," Political horoscopes from the reign of Zeno " , Dumbarton Oaks Papers ,XXX , 1977, 135-150 ; GAS,VII, 138-9.

(2) D. Pingree and W. Madlung " Political horoscopes relating to late ninth century Alids", Journal of Near Eastern Studies ,XXXVI , 1977 ,247 - 75.

(3) Pingree , Dictionary of Scientific Biography ,I, 32 - 9 ; Ullmann , 316-24 ; GAS , VII, 139-51,328-9; Pingree , Encyclopaedia Iranica, I , 337-40.

(4) Pingree " Indian and pseudo - Indian passages " , 170- 4.

(5) R.Lemay , Abu Mashar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century , Beirut , 1962; J.C. Vadet , " Une defense de l'astrologie dans le madhal d'Abu Masar al-Balkhi ", Annals Islamologiques , V, 1963 ,131-80.

(6) Pingree , Thouthands.

جاءت ترجمة إلى اللاتينية على يدي يوحنا الإشبيلي سنة ١١٣٣م وهرمان كارينثيا سنة ١١٤٠م، كما كتب أبو معشر موجزا بعنوان " كتاب المدخل الصغير " تمت ترجمته إلى اللاتينية بواسطة أديلارد الباثي أوائل القرن السادس الهجري /الثانى عشر الميلادي وربما كان الأساس الذى قامت عليه الكراسة الثالثة من الكتاب البيزنطي Mysteria of Apomasar. وقد ترجمت الكراسات الخمس الأولى من الكراسات التسع فى " كتاب تحويل سني الموالد" أيضا إلى اللغة اليونانية حوالي سنة ١٠٠٠ ميلادية [1] ، ومن اليونانية إلى اللاتينية فى القرن السابع الهجري - الثالث عشر الميلادي. وكان "كتاب القرانات " و " كتاب النكت " قد ترجما إلى اللاتينية بواسطة يوحنا الإشبيلي. وكتب أبو معشر كثيرا من الكتب المؤثرة الأخرى عن المسائل والتنجيم وقراءة الطالع الفردي، ولكن الاهتمام الأعظم لمؤرخ التنجيم في مجموعة أقواله "مذاكرات " [2] كتبها تلميذه أبو سعيد شاذان بن بحر، يحتوى على ثروة من المعلومات عن المنجمين والممارسة التنجيمية فى العصر العباسي [3]. وقد ألّف كاتب النسخة البيزنطية لـ "كتاب تحويل سني الموالد" ملخصا باللغة اليونانية لهذا الكتاب، تمت ترجمته إلى اليونانية فى القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي [4].

ومن العلماء الحرانيين المشهورين المعاصرين لأبى معشر لا نحتاج لذكر أحد هنا سوى أولئك الذين اشتغلوا بشرح كتاب بطليموس Apotelesmatika بترجمة إبراهيم بن الصلت كما راجعه حنين بن إسحق. وقد شرح ثابت بن قرة (٢٢١-٨٨ هـ / ٨٣٦-٩٠١ م) [5] الكراسة

(1) D. Pingree , Albumasaris De revolutionibus nativitatum ,Leipzig , 1968.

(2) D.M. Dunlop , 'The Mudharat film an-Nujum (Dialogues on Astrology) attributed to Abu Maashar al-Balkhi , (Aibumasar),Iran and Islam , Edinburg ,1971 ,229-46.

(3) E.g.F. Rosenthal , " From Arabic books and manascripts X,: a list of astrological works from the " Discussions " of Abu Mashar and shadhan " , Journal of the American Oriental Society ,LXXXIII , 1963 , 454-6.

(4) L. Thorndike , " Albumasar in Sadan " Isis , XLV, 1954, 22-32.

(5) B.A. Rosenfeld and A.T. Grigorian , " Dictionary of Scientific Biography ,XIII, 288- 295; GAS , VII , 151- 2, 329.

الأولى، على حين أن محمد بن جابر بن سنان البتاني (ت ٣١٧ ه / ٩٢٩ م)[١] شرح الكتب الأربعة كلها. وهناك شروح أخرى قام بها ابن الفضل بن حاتم النيريزي (ت ٣١٠ هـ / ٩٢٢ م تقريبا)[٢]، فى بغداد على ما يرجح، وعلى بن رضوان (٣٧٧- ٤٦٠ هـ/ ٩٨٨- ١٠٦٨م)[٣] فى القاهرة. وقد ترجم الكتاب الأخير إلى اللاتينية بواسطة أيجيديوس دى ثيبالديس فى القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي.

وقد نسب زورا إلى بطليموس كتاب فائق الشعبية بعنوان " كتاب الثمرة" الذى كتب له شرح بواسطة أبى جعفر أحمد بن يوسف بن الداية[٤] تحت حكم الطولونيين فى مصر حوالي سنة ٢٨٧ هـ / ٩٠٠ م. ومن المحتمل أن يكون لامى محقا فى التأكيد على أن أحمد نفسه هو الذى أدخل هذا الترتيب المئوى Centiloquiom. والكتاب عبارة عن مجموعة من الأقوال تتعلق بجوانب عديدة من التنجيم. وتوجد نسخة بيزنطية[٥] وترجمات لاتينية من اللغة العربية قام بها هوجو سانكتاللا ويوحنا الإشبيلي فى القرن السادس الهجري / الثانى عشر الميلادي، وبواسطة وليم الأراجونى فى القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي؛ وقد ترجم اللغة اليونانية إلى اللاتينية جيوفانى جيوفانو بونتانو وجورج الطرابيزونى فى القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي. وقد شرح نصير الدين الطوسى " كتاب الثمرة " أيضا[٦].

التنجيم العربي المتأخر

بعد القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي تم تأليف عدد قليل من المقالات، وكانت هذه فى أساسها كتبا إرشادية للمبتدئين أو تجميعات من آراء الخبراء المجربين. وفى بلاد الشام كان الحجة الوحيد الجديرة بالاهتمام فى القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي هو أبو الصقر

(1) W.Hartner , Dictionary of Scientific Biography ,I , 507 - 16 ; Ullmann , 328-9 ; GAS , VII, 158- 60.

(2) A.I. Sabra ,Dictionary , X,S-7 ; Ullmann , 328- 329 ; GAS , VII, 156.

(3) R. Arnaldez , Dictionary , XI , 444-5; GAS , VII,44.

(4) Ullmann , 327-8 ; GAS , VII, 157.

(5) E.Boer, Claudii Ptolemaei Opera , Leipzig , 1952 ,111,2, pt.2.

(6) Ullmann , 341-2 ; S.H.Nasr ,Dictionary ,XIII ,508 -14.

عبد العزيز بن عثمان القبيصي (١) الذى كرّس كتابه " كتاب المدخل إلى صناعة أحكام النجوم " لصفي الدولة الحمداني حاكم حلب من سنة ٣٣٣هـ / ٩٤٥ م حتى سنة ٣٥٦هـ / ٩٦٧ م. هذا الكتاب التعليمى الابتدائى غاية فى الأهمية الآن بسبب اقتباساته من هرمس، وبطليموس، ودوروثيوس وأندرزغر، وماشالله، ويعقوب بن إسحق الكندى وقد ترجم إلى اللغة اللاتينية على يدي يوحنا الإشبيلي سنة ١١٤٤م وصار النص التنجيمى الأكثر نشرا فى عصر النهضة.

وفى فارس جمع عالم الرياضيات الشهير أبو سعيد أحمد بن محمد السجزى (٢) فى أواخر القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي كتابا مطولا بعنوان " كتاب الجامع الشاهى " وفيه يلخص مختلف مؤلفات أبي معشر وآراءه، وزرادشت، وهرمس، وبطليموس ودوروثيوس(٣) وكتب السجزى أيضا "كتاب القرانات وتحويل سني العالم" عن التاريخ التنجيمي. (٤)

وقد كتب معاصر السجزى الأصغر سنا، أبو الريحان البيروني (٥) الكثير من المقالات التى تتناول نقاطا بعينها فى التنجيم. وكتابه الرئيسي الكبير الباقى فى هذا المجال " كتاب التفهيم لأوائل صنعة التنجيم " (٦) والواقع أن الثلثين الأولين من هذه المقدمة للتنجيم تتناول عناصر من علوم أخرى - الهندسة، والحساب، والفلك - التى يجب على المنجم أن يعرفها؛ والثلث الأخير مجموعة مفيدة عن تعريفات المصطلحات التنجيمية وملخصات للإجراءات فى قراءة الطالع الفردي، والتنجيم والمسائل. وفى كتب أخرى له، وخصوصا فى كتابه " كتاب فى تحقيق ما للهند من مقولة " (٧) يعلم البيرونى قراءه العرب بالتفصيل التنجيم الهندي.

وأكمل ملخص للتنجيم العربي هو " كتاب البارع " الذى جمعه معاصر البيرونى أبو الحسن علي بن أبي الرجال (٨) الذى كان منجما للمعز بن باديس الحاكم الزيري لشمال أفريقيا من ٤٠٦هـ/

---

(1) Ullmann , 332-3 ; Pingree , Dictionary , XI, 226; GAS, VII ,170-1.

(2) Ullmann , 333-4 ;Y.Dold - Samplonius, Dictionary , XII, 431-2 ; GAS ,VII, 177-82, 333-4.

(3) Pingree , Thousands , 21-4.

(4) Ibid. , 70 -127.

(5) E. S. Kennedy ,Dictionary , II, 147-58 ; Ullmann , 335 ; GAS, VII, 188-92.

(٦) انظر ما يلى، الفصل الرابع والعشرين.

(7) Ibid., 416-17.

(8) EI[2] ," Ibn Abi L- Ridjal " ; Ullmann , 335-7 ; GAS , VII , 186-8.

١٠١٦ م حتى ٤٥٤ هـ/ ١٠٦٢ م؛ ومن الواضح أن ابن أبى الرجال عاش حتى ثلاثينيات القرن الخامس الهجري / أربعينيات القرن الحادى عشر الميلادي. ويتناول " كتاب البارع " فى ثمانى كراسات المسائل، والمواليد والتنجيم، والتاريخ التنجيمي والتنجيم بأحوال الجو: وتتضمن مصادره عددا هائلا من الثقاة [1] والاقتباسات منه جعلته واحدا من أكثر ممتلكات المؤرخ قيمة. وقد ترجم إلى اللغة اللاتينية عن القشتالية القديمة بواسطة يهودا بن موشى سنة ١٢٥٤ م [2] على يدي أيجيديوس دى ثبالديس وبطرس دى ريجيو سنة ١٢٥٦ م. كذلك كتب ابن أبى الرجال إحدى القصائد القليلة عن التنجيم باللغة العربية " أرجوزة فى الأحكام ".

وبعد القرن الخامس الهجري / الحادى عشر الميلادي كتب عدد آخر من الموجزات باللغة العربية، تختلف مدى فائدتها مع اختلاف غموض الأعمال التى تناولتها. والجدير بالذكر " كتاب مجموع أقاويل الحكماء "الذى كتبه أبو سعيد منصور بن علي الدامغانى [3] فى بواكير القرن السادس الهجري/الثانى عشر الميلادي؛ و" كتاب سفينة الحكم " المنسوب إلى آخر باسم النصيرى غير معروف [4]؛ والمجموع الذى ألفه إبراهيم الناصري [5] فى سنة ٧٥٩ هـ / ١٣٥٨ و"كتاب البلبان " لعبد الحسن بن أحمد بن علي الأصفهاني [6].

وتبقى هناك مقالات عديدة لم يرد لها ذكر فى هذا الفصل، سواء كانت مجهولة المؤلف أم لا، محفوظة فى المكتبات بجميع أنحاء العالم. وقد بدأ البحث العلمي فى هذه الأدبيات الهائلة بالكاد؛ وسوف يستغرق الأمر عدة أجيال للوصول إلى النقطة التى يمكن عندها كتابة تاريخ فني عن التنجيم العربي، يتناول بالتفصيل مصادره وتأثيراته وكذلك تطوره الداخلي. ويأمل كاتب هذا الفصل فقط فى أن يكون قد شخّص بنجاح المراحل المختلفة فى ذلك التطور الداخلي وأن يكون قد عرّف النصوص الرئيسية التى يجب أن تقوم عليها الدراسات فى المستقبل.

---

(1) E.g.V Stegemann , Der griechische Astrologe Dorotheos von Sidon und der arabische Astrologe Abu 'l-Hasan Ali ibn abi r'-Rigal , genannt Albohazen , Heidelberg ,1935.

(2) G. Hilty , El Libre Conplido en los Iudizios de las Estrellas ,Madrid ,1954.

(3) Ullmann , 337-8.

(4) Ibid., 338-9 ; GAS ,VII, 22-4. ينسب هذا الكتاب إلى نصير الدين الطوسي

(5) Ullmann ,343; Pingree , Thousands , 25-6 ; GAS , VII , 25.

(6) Ullmann , 344; GAS , VII , 24-5.

الفصل السابع عشر
الأدب الجغرافى وأدب البحارة

هوبكنز

جامعة كمبريدج

تتمثل أقدم قطعة موجودة من الأدب العربي، يمكن وصفها عن حق بأنها عمل جغرافي أصلي، فى كتاب " المسالك والممالك " لابن خرداذبة، الذى كان يكتب فى أثناء حكم الخليفة المعتمد (حكم ٢٥٦- ٢٧٩ هـ / ٨٧٠-٨٩٢ م). وفى هذا الوقت كان قد انقضى نصف قرن من الزمان على وفاة الخليفة المأمون العظيم الذى يعزى إليه الفضل عموما فى التشجيع الكريم للفنون والعلوم، كما مضى أكثر من قرنين من الزمان منذ فتح العرب عيونهم للمرة الأولى على المستجدات المحيرة فى العالم خارج شبه جزيرتهم القاحلة المجدبة. ويصف كتاب ابن خرداذبة دولة شاسعة جيدة التنظيم ومشهورة. ومن الواضح أنه كانت له سوابق صاغ على مثالها. ومعرفتنا عن هذه السوابق متشرذمة للغاية على أية حال.

وعندما نمت الدولة الإسلامية وأخذت إدارتها تزداد صعوبة، بدأ قادتها يشعرون بالحاجة إلى معلومات مسجلة عن أراضيهم، حتى لو كان ذلك فقط للأغراض المالية والعسكرية. وربما يرد على الظن أن هناك قدرا عظيما من المعلومات التى دونت من هذا النوع يفوق ما نعرفه بكثير. وهناك عدة تلميحات قليلة متناثرة غير مفيدة معرفيا عن هذا النوع من النشاط، مثل الأمر الذى أصدره الخليفة عمر بن عبد العزيز لوالى الأندلس الذى كان قد عينه حديثا، سنة ١٠٠ هـ/ ٧١٨ م، بأن يرسل إليه وصفا " للأندلس وأنهارها "، لأنه كان فى ذهنه إخلاء المسلمين من هذه الأراضي النائية والخطيرة. وعلى مدى العصر الأموي كله كانت المعلومات مشوشة، ولكن أول اتصال عن قرب مع العالم الهيللينستي تشير إليه رواية ابن النديم عن أعمال خالد بن يزيد (ت ٨٥هـ / ٧٠٤ م)، الذى أمر جماعة من اليونانيين المصريين الذين يعرفون اللغة العربية بترجمة كتب عن الفنون اليونانية (أي الفلك والتنجيم) من اليونانية إلى العربية [1] وأسماء بعض

(١) ابن النديم، الفهرست.

هؤلاء المترجمين معروفة ومن المؤكد أنه منذ وقت باكر للغاية فى العصر الأموي وجدت مجموعة من المترجمين على استعداد لأن يحولوا نتاج ألف سنة من الكتابات اليونانية إلى لغة لم يكن لها أدب مكتوب قبل أقل من قرن من الزمان.

ولا نجد أنفسنا قبل العصر العباسي على أرض أكثر صلابة بحيث نبدأ فى رؤية بزوغ أدب جغرافي حقيقي. وربما يكون بسبب التأثير اليوناني أن الكتب الباكرة حملت انحيازا فلكيا. وقد تصادف هذا مع اهتمامات الحكومة العباسية، التى كان من أول مشاغلها الرغبة فى معرفة الطول على سطح الأرض المتعلق بدرجة فى الدائرة السماوية باعتباره ضرورة أولية لرسم خريطة الدولة. وتم حفظ تقاليد هذا الانحياز الكوزموجرافى (نسبة إلى علم أوصاف الكون) بشكل دائم فى قطاعات ممتدة بشكل أو بآخر عن علم هيئة الأرض وعلم الفلك وهو ما صار فيما بعد مقدمة تقليدية لكتب الجغرافيا.

وعلى الرغم من هذا الاتصال الباكر مع اليونانيين، فإن الدفعة إلى المقاربة المنهجية للكوزموجرافى جاءت من الهند. وأول ترجمة عربية معروفة كانت كتاب "زيج الأركند " المفقود الذى تم تأليفه حوالى سنة ١٢٠ هـ / ٧٣٨ م. ويبدو أنه كان مأخوذا عن كتاب Khandakhadyaka الذى ألفه برهماجويتا (قبل سنة ٥٩٨ ق. م.) وعلى أية حال، هناك المزيد من المعلومات الأكثر رسوخا عن هذه الفترة الغامضة للغاية ترتبط بشكل أساسي بمحمد بن إبراهيم بن حبيب الفزاري (ت ١٩١هـ/ ٨٠٦ م) وكتابه " السند هند ".

السند هند:

كتاب "السند هند" مفقود، ولسوء الحظ أنه كان هناك شخصان اثنان باسم الفزارى، والد وولده، تخلط المصادر بينهما وهناك ارتباكات أخرى وملامح غامضة فى الروايات. وأوضح رواية تظهر فى أقدم صورها فى كتاب " طبقات الأمم " للأندلسي أبى القاسم سعيد بن أحمد بن سعيد القرطبى (ت ٤٦٢هـ / ١٠٧٠ م). وموجز رواية سعيد أنه فى سنة ١٥٦ هـ / ٧٧٢ م وصل إلى بلاط الخليفة المنصور العباسي فلكي هندي أحضر معه جداول فلكية محسوبة بطريقة لم تكن معروفة حتى ذلك الحين عند العرب (ومن الواضح أن هذه الجداول كانت موضوعة على أساس جيب الزاوية بدلا من وتر الدائرة). وأمر المنصور بترجمة هذه الجداول إلى العربية وقام بهذه المهمة

محمد بن إبراهيم الفزاري، وعمل منها كتابا أسماه الفلكيون كتاب " السند هند العظيم " [١] وكان كولبروك [٢] Colebrooke أول من يعرف معادل السندهند والكلمة السنسكريتية سدذانتا المطبقة على عدد من المقالات فى الفلك وبين أنه هو كتاب (السفطة) البراهمانية سدذانتا الذى قام بتأليفه سنة ٦٢٨ م براهمجويتا. وكان لدى المسعودى أيضا ما يقوله عن هذا الاتصال الهندي الباكر [٣]. وروايته مشوشة ولكن لها فضل الإشارة إلى معرفة وجود كتاب أسماه «ارجبهز»، الذى يعكس اسم الفلكى الهندي السابق زمنيا لآريبهطا أو كتابه آريبهطية. وهكذا فإن أول اتصال للعرب بالجغرافيا العلمية كان عن طريق الهنود. والكتب الفعلية التى كانت من نتاج هذا الاتصال مفقودة ولكن من المفترض أن قدرا طيبا من المادة بقيت فى الكتب اللاحقة التى لا تزال موجودة. ومن الصعب أن نميز بين ثمار هذا الاتصال المباشر بالهند لأن الهنود كانوا بدورهم قد استعاروا كثيرا من الإغريق، وعندما حلت التأثيرات اليونانية تماما محل التأثير الهندى على العرب بعد ذلك بسرعة، كان من الطبيعي أن تنوب المادة اليونانية الباكرة المأخوذة عن طريق الهند فى كتلة المعرفة العربية دونما أثر.

بطليموس:

شكل الركن الأساسى الذى قامت عليه بعض الجداول التى جمعها أبو جعفر محمد بن موسى الخوارزمى، والتى لم تعد موجودة بشكلها الأصلي، ولكن هناك كتابا آخر للخوارزمى أكثر أهمية لغرضنا الحالي. هو كتاب " صورة الأرض". ويتصل اتصالا وثيقا بكتاب " الجغرافيا" لبطليموس. وبما أنه أقدم كتاب جغرافي أصلي بالعربية، وبما أنه، فضلا عن ذلك، الحجة اليوناني العظيم فى الجغرافيا ، فإن مقارنة الآخرين جميعا به تجعلهم يسقطون فى مهاوى عدم الأهمية، إن السؤال عن كيفية أخذ العرب لهذه المعلومات من بطليموس سؤال مهم. والمشكلة، باختصار، أن العرب يقدمون الكثير من المعلومات عن حجية بطليموس التى تأتى بصورة مباشرة من كتاب الجغرافيا Geographia ومع هذا لا يوجد باللغة العربية أي كتاب يمكن وصفه بأنه ترجمة له. وعلاوة على ذلك، فإن الروايات التى وردت عن مثل هذه الترجمة ليست واضحة. ومن الصعب

(١) انظر القفطى، إخبار الحكماء بأخبار الحكماء، ٢٧٠.

(2) Algebra , IXV.

(٣) مروج الذهب، جـ ١، ١٥٠؛ التنبيه والإشراف، ٢٢٠.

أن نصدق أن كتابا كان على هذا القدر من الشهرة وغالبا ما كان محلا للاقتباس بكثرة، لم يوجد قط فى ترجمة مباشرة إلى اللغة العربية. ويبدو، على أية حال، أن هذه كانت الحال. وليست هناك مثل هذه الترجمة ولا يوجد تسجيل واضح على أنها قد وجدت على الإطلاق.

وبطليموس الذى نعنيه هو كلاوديوس بطليموس، الذى يسمى فى العربية بطلميوس (أو إبطلومايوس) القلوذى السكندرى، الذى عاش فى أثناء القرن الثانى الميلادي. ومن بين مؤلفاته الكثيرة يتناول اثنان فقط الجغرافيا بشكل مباشر هما: "الجغرافيا" و Megale Syntaxis الذى يعرفه العرب باسم المجسطى وكان بالنسبة لأوربا العصور الوسطى يسمى Almagest وقد ترجم إلى اللغة العربية فى وقت مبكر (حوالي سنة ١٨٠ هـ / ٧٩٦ م). وهو كتاب عن الفلك ويتناول الجغرافيا فقط من حيث إن بطليموس فى كراسته الأولى يصف تقسيمات العالم المعمور فى "أقاليم". وهنا يذكر بطليموس بعض الأماكن الموجودة داخل كل منطقة. أما كتاب "الجغرافيا"، كما يشير عنوانه اليوناني، فهو كتاب عن الخرائط أكثر منه كتاب عن الجغرافيا بالمعنى الحديث. ذلك أن انتباه بطليموس موجه إلى تحديد مواقع الأماكن بصورة حصرية. ومن ثم فإن كتابه أساسا عبارة عن قائمة بالملامح الطبوغرافية بموقعها من خطوط الطول وخطوط العرض. وهناك ثلاثة مترجمين محتملين لكتاب الجغرافيا ورد ذكرهم فى المصادر العربية. واثنان من هؤلاء الثلاثة يردان فى ملاحظة قصيرة كرسها ابن النديم للكتاب فى الفهرست:" هناك ترجمة رديئة عملت للكندى، ثم عمل ثابت بن قرة ترجمة جيدة إلى اللغة العربية. وهناك أيضا ترجمة عربية بالسوريانية [١] بيد أن الكاتب اللاحق، ابن القفطى، الذى نقل عن الفهرست أو مصدره كما يبدو واضحا، يقول إن كتاب الجغرافيا لم يترجم للكندى ولكن الكندى هو الذى ترجمه. وليست هناك إشارات إلى هذه الترجمات فى قائمة مؤلفات ثابت بن قرة والكندى فى أي موضع آخر بالفهرست. ويقول الجغرافي ابن خرداذبة، مخاطبا من كرس كتابه له، فى عبارة مختصرة وغامضة، يمكن تفسيرها بأنها تعنى أنه ترجم بطليموس إلى العربية. وثمة نسخة سوريانية موجودة بالفعل، بيد أنها مكثفة تماما بحيث لا تصلح مصدرا للمعلومات التفصيلية عند بطليموس. ويشير أبو الفدا إلى " رسم الربع المعمور" على أنه كتاب ينسب إلى بطليموس ونقل إلى العربية للخليفة المأمون [٢]

---

(1) انظر الفهرست لابن النديم.

(2) Geographie d'Aboulfeda , trans. J.T. Reinaud and S. Guyard,Paris ,1840 ,22,74.

ويتحدث حاجى خليفة (١٠٦٧ هـ / ١٦٥٧م) عن الجغرافيا [1] فيقول إنهم نقلوه إلى العربية فى زمن المأمون ولكن لا يمكن العثور على النسخة العربية الآن. ويبدو من المحتمل أن أبا الفداء يشير بالفعل إلى كتاب الخوارزمى، الذى سبق ذكره، وربما كانت إشارة حاجى خليفة قائمة على أساس قراءته لما كتبه أبو الفداء. ومن الواضح أن " كتاب الملحمة " الذى يوصف بأنه من تأليف بطليموس واقتبسه ياقوت، ليس ترجمة لكتاب "الجغرافيا ". وهناك حجة مفيدة على أنه لم توجد إطلاقا نسخة عربية مباشرة من كتاب الجغرافيا لبطليموس فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي تتمثل فى حقيقة أن اليعقوبى، الذى كان هو نفسه قد ألف كتابا عن الجغرافيا وكان على معرفة جيدة تماما بالمجسطى، حسبما يوضح من الوصف تفصيلي والدقيق الذى قدمه عن محتواه فى تاريخه، لم يضع كتاب الجغرافيا ضمن قائمته التى وضعها بمؤلفات بطليموس، على الرغم من أن محتويات الكتاب كانت معروفة بشل جيد آنذاك بالتأكيد.

أبو جعفر محمد بن موسى الخوارزمى

وهكذا لا توجد ترجمة مباشرة لكتاب الجغرافيا إلى اللغة العربية وربما لم توجد قط. والسؤال الذى يفرض نفسه الآن: هل هناك أي كتاب باللغة العربية، إذا لم يكن ترجمة مباشرة، يمكن اعتباره نسخة منه ؟ وعلى سبيل المثال، ترتب بإضافات معاصرة أو بدونها، ربما يكون مشتقا عن طريق نسخة سوريانية أو مصدر يوناني مثل ثيون الذى جاء بعد بطليموس ؟ وتبدو الإجابة أن هناك كتابين يقتربان من أن يكونا كذلك، لأن معلوماتهما كلها قد أخذت دونما تغيير من كتاب " الجغرافيا ". هذان الكتابان هما " كتاب صورة الأرض " لمحمد بن موسى الخوارزمى (ت ٢٣٦هـ/ ٨٥٠ م) وكتاب " عجائب الأقاليم السبعة إلى نهاية العمارة " من تأليف سهراب، الذى كان يكتب بعد ذلك بحوالي خمسين سنة. ويتماثل هذان الكتابان بشدة بالفعل لدرجة أننا لا نحتاج سوى لمناقشة كتاب واحد منهما هنا. وكتاب صورة الأرض، كما هو باق الآن (فى مخطوط واحد) يبدو غير كامل. وهو مثل كتاب الجغرافيا مرتب على هيئة جداول، كما أن كثيرا من المداخل الفردية متطابقة مع مداخل كتاب الجغرافيا. ولابد أن الخوارزمى قد شك فى أن كثيرا من هذه المداخل البطلمية كانت إما خيالية (كما هو الحال فى كثير من الأماكن الأفريقية) أو لم يعد ممكنا التعرف عليها فى أيامه. ومع هذا فإنه احتفظ بها بدافع من الحرص وتبجيل بطليموس

(1) Kashf al-Zunun ,ed.G. Fluegel , London , and Leipzig , 1835- 58 , II , 603.

دون شك. وهناك مداخل جديدة كثيرة لتغطية أماكن برزت إلى الصدارة بعد ظهور الإسلام. وعلى أية حال فإن الترتيب مختلف تماما عن ترتيب بطليموس.إذ إن الخوارزمي ينظم مادته حسب أطول يوم في النظام المناخي، الذي استخدمه العرب كثيرا فيما بعد، كما أن لديه قوائم منفصلة للمدن، والأنهار، والجبال... إلخ، على حين أن بطليموس يضعهم سويا في قائمة واحدة. ويبدو وصف المسعودي لكتاب الجغرافيا في كتابه " مروج الذهب " مأخوذا عن نسخة تم فيها ترتيب المادة المأخوذة عن بطليموس حسب طريقة الخوارزمي، ولكن ما يصفه لا يتطابق مع كتاب الخوارزمي حسبما هو موجود الآن - بيد أن أيا منهما ليس وصفا دقيقا لكتاب الجغرافيا.

وليس هناك شيء معروف عن الخوارزمي أكثر من السطرين أو الثلاثة أسطر التي تفضل بها الفهرست وإشارة واحدة من المقدسي. وكان مرتبطا بـ"بيت الحكمة" الشهير في بغداد كما كانت جداوله الفلكية (زيجه) أعمالا قياسية قبل " الرصد " الشهير الذي أقامه الخليفة المأمون وبعده، وسوف نصف الرصد بعد قليل. وكان الخليفة الواثق العباسي (حكم ٢٢٧-٢٣٢ هـ / ٨٤٢ - ٨٤٧ م) قد أرسله في مهمة غير محددة إلى ملك الخزر (على الساحل الشمالي الغربي لبحر قزوين). ولابد أن هذه المهمة كانت سنة ٢٢٧ هـ / ٨٤١ م. وقد أرسى ترتيب الخوارزمي لمعلوماته حسب الأقاليم المناخية نموذجا اتبعه الكثيرون من الكتاب من بعده. وكان أساس هذا النظام تقسيم العالم المعمور كما هو معروف آنذاك، من جزر الكناري في الغرب إلى الصين البعيدة في الشرق، في شرائط متوازية مع ارتباط خط الاستواء بخطوط عرض تتصل بقيم خاصة لطول أطول يوم. هذه الشرائط تسمى (إقليم)، أي إقليم مناخي، مرقمة من واحد إلى سبعة من الجنوب إلى الشمال. هكذا كان الإقليم المناخي الأول عند الخوارزمي يمتد من خط الاستواء إلى ٢٠ ١٦° شمالا لأنه عند خط العرض هذا يكون أطول يوم ثلاث عشرة ساعة. والإقليم المناخي الثاني يمتد إلى خط ٠٠ ٢٤°، وخط العرض عنده لأطول يوم ثلاث عشرة ساعة ونصف؛ وهكذا. هذه الأرقام مأخوذة من بطليموس وبهذا كانت قد عفا عليها الزمن أيام الخوارزمي بسبب التغير الذي طرأ على قيمة الانحراف من فلك البروج. وبسبب التهاون، أو الاختيار الواعي، أو احترام بطليموس، تجاهل الخوارزمي هذه الحقيقة. ويسمح النظام بإقليم فرعي واحد، ولكن من المفترض أن الحياة البشرية مستحيلة جنوب هذه الأقاليم السبعة وشمالها؛ وعلى أية حال هذه أراض مجهولة. وداخل الأقاليم، يتم وصف المدن وغيرها من الملامح الجغرافية في نظام يتبع خطوط الطول من الغرب إلى الشرق (وربما نذكر هنا أن الخرائط العربية موجهة من الجنوب إلى أعلى لوح

الخارطة). وهناك تنويعات على هذا النظام، ولكنها جميعا تشترك فى أن لديها مبدأ التمييز بين الأقاليم بالإشارة إلى طول أطول يوم. وبالمصادفة يضع نظام الأقاليم هذا العراق وعاصمته بغداد فى الإقليم الرابع، أي المركزي. وبهذا يكون العراق فى وسط كل شيء، وله الحد الأقصى من كل فضيلة. وبهذه الطريقة هناك رابطة سعيدة مع النظم الإقليمية الأخرى التى تبدأ بوضع العراق فى مركز العالم المعمور.

علم هيئة الأرض ومساحتها

فى أثناء حياة الخليفة المأمون وتحت رعايته النشيطة، (التى رمز إليها تأسيس بيت الحكمة)، كان الإنطلاق الفكري المميز للعصر العباسي الباكر يمضى فى طريقه بالفعل. وبحلول هذا الوقت كان العرب قد امتلكوا تماما زمام علم الفلك. ويبدو أن الفضول الفكري كان المنبع الرئيسي لهذا النشاط، لأن نتائج أبحاثهم كان يمكن أن يكون لها قيمة عملية مباشرة قليلة. ويقال فى بعض الأحيان إن الفلكيين كانوا مدفوعين إلى حد كبير برغبة فى معرفة الاتجاه الدقيق للقبلة من أي مكان محدد لإرشاد المسلمين الأفراد وكذلك للتوجيه السليم للمساجد، ولكي يكونوا قادرين على تثبيت مواقيت الصلاة. ولكن الحقيقة أن المناهج الصحيحة لتحديد هذه الأمور قائمة على التجارب العملية ولا علاقة لها بالرصد السماوي الدقيق، والحقيقة أن هذه الموضوعات ليست غالبا مما يركز عليه الفلكيون أو الكتّاب الجغرافيون تبريرا لدراساتهم.

كان العرب على وعي بنتائج القياسات الشهيرة التى قام بها إيراتوسثنيس وبوسيدونيوس لتحديد الطول على سطح الأرض بالعلاقة مع الانحراف السماوي. وهذا بعد أساسي يعرف منه حجم الأرض وهو الأساس الذى يقوم عليه رسم الخرائط كلها. وقرر الخليفة المأمون أنه يجب إعادة تحديد قيمة الدرجة، بصفة رئيسية لأن القيمة اليونانية لهذه الوحدة كان يعبر عنها بـ Stadia وكان هناك شك فى النسبة بين الستاديوم والميل العربي. وفى ذلك الوقت كان قد تمت معايرة قياسية للميل، على أساس عرض حبة الشعير، بحوالي ألفي متر. وإعادة تحديد قيمة الدرجة على هذا النحو تمت مرتين على الأقل فى أماكن مختلفة اختيرت لأنها مسطحة وممتدة. وأحد أحسن التقارير عن هذا الإجراء قدمه البيروني فى كتابه " التحديد "[1]. وكان هناك فريقان من

---

(1) Partially ed. A. Z. V. Togan , Biruni 's Picture of the World , Delhi, 1938 ;

وانظر ما يلي، الفصل الرابع والعشرين.

المراقبين، مسلحين بأحسن ما يمكن الحصول عليه من الأدوات، مضوا في اتجاهين متعارضين من نقطة في سهل سنجار بشمال بلاد العراق على طول خط دقيق يمتد من الشمال للجنوب، كانوا يغرسون فيه أعمدة كلما مضوا قدما. وعندما كانوا يتقدمون كان كل فريق يقيس المسافة التى قطعوها ويلاحظ ميل ارتفاع الشمس يوما بيوم. وعندما كان يجد أن الارتفاع تغير بدرجة واحدة كان يعود أدراجه ليكرر ملاحظاته. هذه الملاحظات، بعد ضبطها مع الغير فى ميل الشمس فى أثناء القيام بها، كانت كافية لحسم النتيجة، التى كانت خمسة وستين ميلا. ويواصل البيرونى ليقرر أن روايات أخرى أوردت النتيجة ستة وخمسين ميلا وثلثين، بحيث كانت هناك حاجة ماسة فى أيامه لتكرار الملاحظة، وهو ينعى الظروف التى لم تسمح له قط أن يقوم بها ، على الرغم من أنه كانت لديه المواقع المناسبة ومناهج أخرى فى ذهنه. وفى كتابه "تفهيم"[1]، يعطى قيمة اثنين وستين وثلثين بدون تعليق، دون أن يساوره شك فى أن هذه القيمة أكثر دقة.

من علم هيئة الأرض إلى الأدب:

سرعان ما توقفت المقاربة الفلكية والرياضية لتصوير الأرض كما قدمها الخوارزمى وسهراب عن أن تكون الشاغل الرئيسي لمن يكتبون فى الجغرافيا ، وبدأت كتاباتهم تنحى منحى أكثر إنسانية. وصارت الرياضيات والفلك تمثل الرصيد لعلم فني منفصل، على حين صارت الأماكن والناس مشدودة تجاه الأدب، أي الثقافة العامة. وليس معنى هذا أن بطليموس وتلاميذه قد طواهم النسيان. بل العكس، بقي تأثيرهم قويا للغاية وعلى مدى عدة قرون بعد ذلك على مقياس عالمي وإقليمي، وبقيت وجهة نظر مدرسة بطليموس هى الأعلى على الرغم من أن فهمها كان يقل رويدا رويدا ، بحيث إن معظم كتاب الجغرافيا كانوا يعتبرون أن وضع قسم عن نظام بطليموس جزء لا غنى عنه فى مقدماتهم. وبحلول هذا الوقت كان المسلمون قد حازوا قدرا كبيرا من المعرفة والحذق؛ وكانوا معرضين للمناخ التأملى للفكر اليوناني؛ وكانت حكومة الدولة، آنذاك، فى أيدى طبقة من المثقفين يرأسها الخليفة لم يكونوا يقبلون ضيق أفق أصحاب الرؤية الدينية الضيقة وكانوا قد أسسوا محيطا فكريا واسع المدى، حر التفكير ومنتشيا. وكان المواطنون المثقفون فى بغداد يشعرون أن مدى نشاطهم الفكري غير محدود. وفيما بين هؤلاء ظهر مفهوم الأدب. وكان من

---

(1) انظر ما يلى، الفصل الرابع والعشرين.

يعتبر نفسه أديبا يرى أنه يجب أن يعرف شيئا عن كل شيء وأنه ليس هناك موضوع لا يستحق البحث الجدي. وفي الوقت نفسه كانت الدولة الإسلامية كبيرة للغاية في ذلك الحين ومركبة جدا، وكانت إدارتها بحاجة إلى المعلومات لتسيير شئون الحكم بكفاءة. وكان الفرس قد بدأوا يلعبون دورا بارزا في الشئون الفكرية والإدارية، ومن الواضح أن النظرة الجديدة، التي تجلت ذروتها في المدرسة "التقليدية" للجغرافيا التي سندرسها فيما يلي، كانت نتيجة جزئية على الأقل لخصوصية الاهتمامات الفارسية. هذه العوامل (وغيرها) تفسر كيف بدأ نوع مختلف من المادة الجغرافية يجتذب رجال الأدب ويدخل ضمن الكتب التي ليست كتبا في الجغرافيا بالضبط ولكنها شيء آخر - كتب الحث على الفضيلة أو كتب الأدب أو الكتب الإرشادية للموظفين المدنيين، أو كليهما بنسب مختلفة. لقد ولد نوع من الجغرافيا البشرية.

وأول هؤلاء الإداريين المثقفين المتأثرين بالفرس ممن ألفوا كتبا في الجغرافيا كان عبيد الله بن القاسم بن خرداذبة (توفي حوالي ٢٧٢هـ / ٨٨٥م). ويبدو أنه كان كاتبا نمطيا من كتبة ذلك الزمان، وهو شخص أديب كتب في موضوعات مختلفة، على الرغم من أن ما بقي من كتبه قليل باستثناء كتابه عن الجغرافيا. والمعلومات عنه نادرة تمامًا. والواقع، أنه يجب ملاحظة أن كاتبي التراجم عامة ليس لديهم سوى القليل مما يقولونه عن الجغرافيين، ولا شك في أن سبب ذلك راجع إلى أن الجغرافيا، التي لم يكن من السهل تعريفها، لم تكن قط علما مستقلا معترفا به . ومن ثم كان الجغرافي يدخل كتاب التراجم لأنه كتب في موضوع آخر "معترف به» فابن خرداذبة، على سبيل المثال، وجد مكانا في "فهرست " ابن النديم لأنه كتب أيضا في الموسيقى، وهو كذلك ضمن القسم الذى خصصه ابن النديم في الفهرست للمغنين، والمنادمين والظرفاء، إلخ. وندين لابن النديم بالمعلومات عن أن ابن خرداذبة تولى في فترة من حياته منصب صاحب البريد والأخبار وكان هذا النشاط، فيما يفترض، هو الذى حفزه إلى تأليف " كتاب المسالك والممالك ". ومن هنا يسهل أن نرى ابن خرداذبة في صورة الموظف المدني الذي يؤلف كتابا إرشاديا لصالح رفاقه في الوظيفة. ولكن هذه تأملات ليس لها دعم حقيقي من معلومات كتب التراجم (مجرد أربعة أسطر في فهرست ابن النديم) ولا من كتاب " المسالك" نفسه ويجب أن نحمل في أذهاننا دائما أن مواطني بغداد العباسية يتناسبون بالضرورة بشكل جيد مع فئات مواطني القرن العشرين.

ويقسم ابن خرداذبة العالم إلى أربعة أقاليم تمثل بوضوح تراثا فارسيا. فهو يعرف سبعة أقاليم يونانية كما يعرف أيضا تقسيمات أخرى للعالم إلى أربعة أقاليم: أوربا، وليبيا، وإثيوبيا وسكيثيا. بيد أنه لا يذكر هذه سوى بشكل عابر فقط. ويضيف إلى أقاليمه الرئيسية الأربعة

إقليما إضافيا، يؤخذ الآن على أنه إقليم خامس منفصل، هو سواد العراق، وهو المنطقة الحضرية المركزية التى يتقابل فيها الآخرون جميعا. وهو يبدأ تعداده بالسواد ليس لأنه الإقليم الذى تقع فيه بغداد، عاصمة الدولة الإسلامية، ولكن لأن ملوك فارس اعتادوا على تسميته " قلب العراق"[1] وهو لا يقتبس العبارة بالفارسية فقط، عندما يترجم إيران إلى العراق، إنما يفضح اعتقادا واضحا عند كتاب آخرين بأن العراق مشتقة من كلمة إيران أو تحريف لها. والحدود بين أقاليمه الأربعة تخرج من السواد كما لو كان مركز عجلة وتلك الأقاليم شعاعها. وبعد السواد يتناول المشرق، الذى يشمل بشكل فضفاض إيران الحديثة وأفغانستان، وتمتد إلى الهند والصين ووسط آسيا. ثم يأتى المغرب، الذى يتألف من شمال العراق، والأراضى البيزنطية، والشام، ومصر وكل ما يلى هذه غربا. وبالنسبة للتقسيم الشمالي يستخدم مصطلح جربى. وهذا يتضمن أرمينية، وأذربيجان، وجيلان، وطبرستان وكل ما وراءها. وأخيرا الجنوب (تيمان) الذى يتطابق عمليا مع شبه الجزيرة العربية.

ومعظم هذه ببساطة خطط تفصيلية للسفر، وقوائم بالنواحى، وتقدير الضرائب، ولكن هناك قدرا كبيرا من المعلومات الأخرى التى تأخذ الكتاب خارج فئة الكتب الإرشادية للإداريين. وعلى سبيل المثال، يبدو كما لو أن ابن خرداذبة، فى قراءته، كان قد جمع إشارات عند الشعراء عن الأماكن، لأنه كثيرا جدا ما يقطع التتابع الجاف لأسماء الأماكن ليقحم قطعة من الشعر يرد فيها ذكر المكان. وغالبا ما يضع موضوعا من المعلومات التاريخية أو حكاية. وبعد أن تناول أقاليمه الأربعة بشكل منظم على نحو ما، ينهى كتابه بكتلة متنوعة من الموضوعات: التجار الراذانية؛ الروس (أي الإسكندنافيين)؛ والعجائب مثل البركان فى صقلية أو مكان لا يتوقف فيه المطر أبدا.

وكان معاصر ابن خرداذبة الأصغر ابن واضح اليعقوبي يستخدم التقسيمات نفسها بالمصطلحات نفسها. وكتابه المسمى " كتاب البلدان " على حاله الباقية الآن غير كامل، بحيث إننا نفتقد الجربى كله والجزء الأول من المغرب. وكما هى العادة ليس هناك شىء أكثر من هذا معروف عن اليعقوبي نفسه. ولابد أنه مات حوالي سنة ٢٨٧ هـ / ٩٠٠ م. وبخلاف معاصريه ابن خرداذبة، وابن الفقيه الهمذانى وابن رسته، يبدو أنه لم يكن ذا خلفية فارسية، لأنه كان من أصل مصري على الرغم من أنه كان مقيما دائما فى بغداد. وقد سافر مسافات كبيرة ويعترف بأنه لم يضيع

---

(١) كتاب المسالك والممالك، ٥.

فرصة لجمع المعلومات، خاصة إذا كانت ذات طبيعة تاريخية. وربما يمكن تصنيفه على أنه مؤرخ أكثر منه جغرافي، لأن عمله الأساسي كتاب تاريخ مهم يستلفت النظر بسبب تناوله التفصيلي لفترة ما قبل الإسلام. ويكشف " كتاب البلدان" الذى تم تأليفه فى سنة ٢٧٦ هـ / ٨٨٩ م، عن هذا الانحياز التاريخي، بسبب جميع المعلومات الوفيرة غير الجغرافية التى يقدمها الكتاب فى شكل تاريخي. والنغمة جادة ورزينة. والمحسنات الأدبية لابن خرداذبة وذوقه وولعه بالعجائب غير موجودة بشكل لافت للنظر. وليس هناك بيت واحد من الشعر فى الكتاب بأسره. وهو يبدأ وصفه للعالم الإسلامي ببغداد أيضا والتأثير الفارسي فى هذا التناول ليس واضحا بقدر وضوحه عند ابن خرداذبة ولكنه يتضح من صياغة عباراته: فهو يقول إنه يبدأ بالعراق لأنه وسط العالم وصرة الدنيا وذكر بغداد لأنها وسط العراق. وهذا صدى دقيق لعبارة "وسط إيران". ويلفت النظر أيضا بالمقارنة مع ابن خرداذبة تجاهله التام للأراضى خارج العالم الإسلامي. ويبدو له أنها لم تكن موجودة.

ويتضح فشل التمييز بين الثقافي والفني، أو فشل تطبيق الأفكار الحديثة عن الفئات الأدبية للكتاب على الأدب العربي التقليدي، على نحو أفضل فى مؤلفين آخرين، من الفرس أيضا، عاشا فى هذا الوقت. أبو علي أحمد بن عمر بن رستة (عاش سنة ٢٩٠ هـ / ٩٠٣ م)، وكان من أبناء أصفهان، ويبدو أنه لم يقم بأية رحلة سوى الحج. ولم يبق من كتابه " الأعلاق النفيسة" سوى الجزء السابع الذى ينتهى معلقا فى فراغ. وهذا الجزء السابع ليس به أي تنظيم واضح وقد يتأمل المرء فى المشروع برمته من العمل الضخم الذى يشكل جزءا منه. إنه لتخمين خالص أن نصف كتاب ابن رستة بأنه " مصدر غني عن جميع أنواع الموضوعات التى كانت تهم الطبقات المثقفة فى المجتمع " [1] وعلى أية حال، فإن محتويات الجزء السابع كلها تقريبا من نوع جغرافي. ويبدأ ابن رستة باقتباسات مسهبة من القرآن الكريم يضعها قبل جزء طويل عن الكوزمولوجى حيث يورد النظريات اليونانية عن كروية الأرض... إلخ. ويتبع هذا قسم طويل آخر عن مكة والمدينة. هذان الملمحان - الإصرار على تناسب القرآن الكريم مع النظرية اليونانية قبل الإسلام والأسبقية الواجبة للأماكن المقدسة الإسلامية فى التناول - مع إشارات أخرى متناثرة، قادت ميكيل[2] A.Miquel إلى افتراض أن ابن رسته كان من مؤيدى الشعوبية، وهو ذلك الحزب (الذى كان يتألف فى معظمه من الفرس والأتراك) الذين نادوا بأن العرب، على الرغم من حقيقة أن النبي عليه الصلاة والسلام كان منهم، لم يكونوا بالضرورة الأسمى بين الأمم. وأراد ابن رسته،

---

(1) E LI[1] (suppL.) " Djughrafiya ".

(2) Miquel , La Geographie humaine du monde musulman ,201.

الفارسي الموطن، أن يبين بوضوح، ولكن في وقاحة، فضائل الجنس غير العربي والفترة التى سبقت نعمة الله على البشرية بالإسلام (أي عندما كانت الإمبراطورية الفارسية فى عزها)، ومع ذلك، فإنه في الوقت نفسه أراد أن يبين ارتباطه بالإسلام. وعلى أية حال، فإنه لم يكن مسلما سنيا، لأنه كان منجذبا إلى الشيعة والمعتزلة. كما أن اهتمامه بغير العرب وغير المسلمين أو اهتمامه المريب بالخزر، والبلغار، والروس وما إلى ذلك بحيث استبعد عمليا كل الإقليم الغربي من العالم الإسلامي ربما يشير إلى الاتجاه نفسه. والجزء الأخير من " الأعلاق النفيسة"، فى شكله المبتسر الحالي، ليست له علاقة بالجغرافيا. والفجوة بين هذا والمادة الجغرافية السابقة متمايزة لدرجة أن المرء قد يفترض أنها انقطاع بين الجزء السابع والجزء الثامن من الكتاب الأصلي، بيد أنه لا يوجد انقطاع فى أي من المخطوطين الباقيين.

وتصل العملية التى تصير فيها دائرة الجغرافيا داخلة فى مملكة الأدب ذروتها فى كتاب آخر يحمل عنوان " كتاب البلدان "– هو كتاب ابن الفقيه الهمذانى. ويعرض ابن الفقيه معلوماته، ليس من أجلها، وإنما ليساعد قارئه على أن ينال مأربه فى أن يصير أديبا. وهو لا يقصد أن يكون لما يقوله أية فائدة عملية. والروح النفعية، الواضحة عند اليعقوبي والتى تصير أكثر ضعفا كلما مضى المرء منه إلى ابن خرداذبة، إلى ابن رسته، تكاد لا ترى هنا على الإطلاق، وحتى فى هذه الحال تأتى على سبيل الصدفة، ومن الناحية العملية ليس هناك شيء معلوم عن المؤلف، كما أننا لا نعرف بوضوح تام مكانة الكتاب المنسوب إليه. ويبدو من الثابت تماما أن ابن الفقيه كان فارسيا، وموطنه همذان، وكان يكتب حوالي سنة ٢٩٠ هـ / ٩٠٣ م، وأن "كتاب البلدان" الذى بحوزتنا عبارة عن اختصار قام به من يسمى الشيرازى عن أصل أطول بحوالي أربع أو خمس مرات. وباعتباره أديبا، وليس جغرافيا جافا، فليس هناك ما يلزمه بتناول المادة الجغرافية بطريقة منهجية. ولا يبدو أن نظامه فى تناول مادته يتبع أية خطة. إذ يبدأ بمكة والمدينة ويستمر بالبحرين، ثم اليمن ثم مصر. ويأتى المغرب بعد ذلك، ثم الشام. وعندها يترك العالم الإسلامي برهة ليتوغل فى الأراضى البيزنطية. وبعد ذلك يأتى العراق وفارس. وثمة توغل آخر خارج عالم الإسلام فى أرمينيا يتبع، وينتهى كتابه بخراسان. ومعلوماته الجغرافية تدب فيها الحياة بوفرة بفضل المادة الأسطورية أو التراثية مثل الرواية الطويلة عن مدينة البهت أو السفارة إلى الروم. وهو يحب الأرقام، خاصة عندما ترد فى شكل أقوال مأثورة " قال عبد الله ابن عمرو بن العاص: هناك عشر بركات. فى مصر جزء واحد وفى الأرض كلها تسعة أجزاء"[1] وبالإضافة إلى هذه

---

(١) مختصر كتاب البلدان.

الفصول التي تمس الجغرافيا من بعيد المثلة لـ " أدب الموضوعات التي تناسب المختصين فقط"[1]
هناك قسم لا يستهان به ليست له علاقة بالجغرافيا أيا كانت " تحويل المزاح إلى الوقار وتحويل الوقار إلى مزاح " وكذلك العديد من الفقرات الصغيرة التي لاعلاقة لها بالموضوع. ومن خصائص الأديب الاهتمام بالمسائل اللغوية. ويقدم ابن الفقيه اشتقاقات لكثير من أسماء المواقع الجغرافية. وفي أحد الأماكن ينتهز الفرصة لكي يستعرض ما يقرب من صفحة كاملة من صفات النسبة المشتقة من أسماء الأماكن أو الناس: صغدى: خناجر، صيني: سروج، فارسى الدروع، وتركى أوتار القوس.

البلخى - الاصطخرى - ابن حوقل - المقدسى

ما يسميه البعض المدرسة الكلاسيكية فى الأدب الجغرافي العربي تشكل بفضل أربعة من الكتاب يغطون القرن الذى ينتهى حوالي سنة ٣٩٠ هـ / ١٠٠٠ م. وهم أبو زيد أحمد البلخى (ت ؟ ٣٢٢هـ / ٩٣٤ م)، وإبراهيم بن محمد الإصطخرى (توفى حوالي ٣٥٠ هـ / ٩٦١ م)، وأبو القاسم بن حوقل (توفى حوالي ٣٨٠ هـ / ٩٩٠ م) ومحمد بن أحمد المقدسي (توفى بعد سنة ٣٧٨ هـ / ٩٨٨ م).

وكتاب البلخى مفقود، ولكن دى جويجى de Goige[2] أوضح منذ وقت طويل أن كتاب الاصطخري قام على أساسه، على الرغم من أن الاصطخري لا يقول هذا. وقد ألف ابن حوقل بدوره نسخة منقحة من كتاب الإصطخرى. ويظهر المقدسى المزيد من الاستقلال عما أبداه أسلافه ولكن من الواضح أنه كان داخل التراث نفسه. ومن بين الثلاثة هو وحده الذى يشير بشكل لا يمكن أن تخطئه العين إلى أنه كان عنده كتاب البلخى بين يديه. ولم يكن متأكدا (فى البداية على الأقل) أن الكتاب الذى تحت ناظريه كان بالفعل النص الأصلى كتاب البلخى أو المراجعة التى قام بها الإصطخرى له. وكانت هذه بداية الفوضى والارتباك بشأن هؤلاء الكتاب ومؤلفاتهم والذى لا يزال قائما بل إنه زاد. والمعلومات الوحيدة التى لا يستهان بها عن أبى زيد البلخى هى تلك التى يحويها كتاب ياقوت " إرشاد الأريب"، بيد أن هذا الكتاب ينطوى على صعوبات نصية وصعوبات تتعلق بالتتابع التاريخي تجعله يبدو كما لو كانت المعلومات لا تناسب الرجل. ومما يلفت النظر بشكل خاص أن ياقوت، الذى كان هو نفسه مؤلف قاموس جغرافي شهير يشير فيه إلى كتاب البلخي، كما يشير أكثر من مرة فى ترجمته للبلخي فى كتابه " إرشاد الأريب"[3].

---

(1) Miquel , La Geographie humaine du monde musulman ,66.

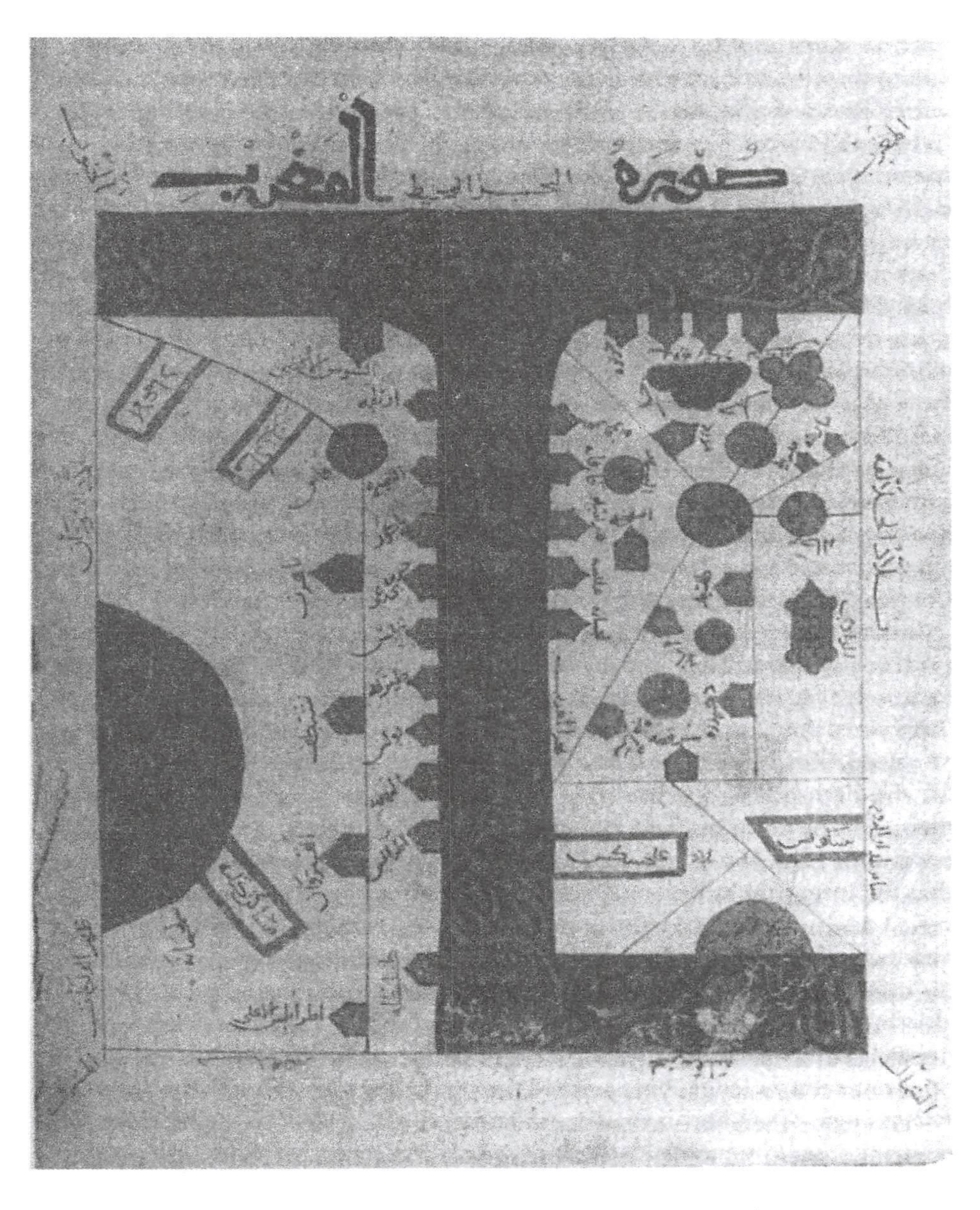
(2) " Die Istakhri Balkhi Frag".

(٣) الجزء الأول ، ١٤١ .

ويرتبط الارتباك بحقيقة أن الكتب الثلاثة الباقية توجد في تنقيحات تتباين تباينا كبيرا وحدث كذلك أن عبارة المقدسي القصيرة عن البلخي موجودة في صيغتين مختلفتين تماما. وكتبت الصيغة الأولى فيما يبدو عندما استنتج أن الكتاب كان من تأليف الإصطخري، وليس البلخي، ولكن بحلول الوقت الذي كان يكتب فيه النسخة الثانية يبدو أنه قرر أن البلخي هو المؤلف الحقيقي بعد هذا كله. ومن الصعب أن نقرر ما الذي نفعله بهذا. وكل ما يمكن للمرء أن يقوله بثقة هو أن الإصطخري اعتمد على صيغة غير مؤكدة من كتاب البلخي. وبقدر أقل من الثقة يمكن للمرء أن يضيف أن كتاب البلخي كان في أساسه مجموعة من عشرين خريطة كان النص ملحقا بها. هذه المجموعة، التي عرفناها من خلال خلفائه، يشير إليها بعض الكتاب الأوربيين باسم " أطلس الإسلام ".

هذه الخرائط والفكرة الكامنة تحتها عن الكيفية التي يجب بها تصوير العالم هي الإسهام المهم للمدرسة الكلاسيكية. وكانت المناهج المستخدمة قبلها ميتافيزقية أو هندسية، تعكس الأفكار البعيدة عن الحياة العملية والأرضية. ويقرر الإصطخري هدفه بشكل مباشر في فقراته الأولى.فهو يريد وضع قائمة بأقاليم الأرض"على الممالك"، وهو ما يتضح منه أنه يقصد الأقاليم السياسية وهكذا، بالتالي، الأقاليم المحددة بسطح العالم وسكانها بدلا من الخطوط الاعتباطية. والخرائط هي الشيء المهم: "وقصد كتابي هذا تصوير هذه الأقاليم، التي لم يرد لها ذكر عند أي واحد أعرفه"[1]. وعلاوة على ذلك، وعلى الرغم من أن المبادئ تنطبق على العالم كله، فإن الخرائط نفسها والنص المصاحب لها تشغل نفسها بالعالم الإسلامي وحده. وهذا قيد عمدي ولكنه ليس مفسّرا. وتسبق سلسلة خرائطه المؤلفة من عشرين خريطة خريطة للعالم، تمثل الفكرة القديمة عن العالم الذي يشغل الجزء الأكبر من الكرة الأرضية يحيط به الماء تماما. والخرائط الإقليمية المنفصلة مستقلة تماما عن إحداها الأخرى؛ وليس هناك سؤال عن إمكانية وضع خرائط الأقاليم المتجاورة سويا.

(1) كتاب المسالك والممالك، ٥.



٦ - خريطة لشمال أفريقيا (يسارا) والأندلس (يمينا) من مخطوط (حوالي ٥٩٦ هـ / ١٢٠٠م) من كتاب المسالك والممالك للإصطخرى

ولا يبدو أن الإصطخرى نفسه سافر كثيرا جدا، على الرغم من أن الدليل سلبي. أما خليفته الذى واصل عمله، ابن حوقل، فكان على العكس، مدمنا كما يقول على قراءة الكتب عن الجغرافيا منذ شبابه الباكر ثم سافر فيما بعد كثيرا. وربما يمكن تعقب الكثير من أسفاره من الإشارات الواردة فى كتبه. وهو يلمح مرات عديدة إلى انحيازه للفاطميين وقد افترض البعض أنه كان عميلا سريا لهم. وفى إحدى النقاط يواجه الإصطخرى وجها لوجه، ونتيجة لهذه المواجهة قرر ابن حوقل مراجعة كتاب سلفه. ويبدو أن قصده فى البداية كان ببساطة أن يعيد كتابته ويحسن أسلوبه الأدبي ولكنه فى الحقيقة وفى مسار عدة تنقيحات، أضاف الكثير من المادة الجديدة، وهى إلى حد كبير نتيجة معلوماته التى حصلها بنفسه. وبصفة خاصة، معلوماته عن الصحراء جديدة تماما. وهو يطأ أيضا أرضا جديدة فيما أبداه من اهتمام بالمسائل الاقتصادية العادية فى مواجهة العجائب وما يثير الفضول. وعلى الرغم من الاعتماد على سابقيه الذى لا يعترف به، فإن نسخته تحسين كبير لما كتبوه، ففى كل صفحة توجد أمثلة عن بعض حذف خفيف أو إضافة طفيفة أو إعادة ترتيب يضع بواسطتها بصمته الشخصية على كتابه ويمنحه الحيوية التى يفتقر إليها كتاب الإصطخرى.

وتبلغ المدرسة الكلاسيكية ذروتها فى كاتب عالي الأصالة يمكن أن يقال عنه، بطريق عمومية جدا، إنه يمثل نقطة تلتقى عندها جميع فروع الكتابة الجغرافية سويا، لكي تفترق مرة ثانية على شكل خيوط مختلفة. وعلى حد تعبير ميكيل: " إذا كان مسموحا بالترتيب يمكننا القول إن الجغرافيا كانت قبل ذلك سياسية ورياضية من ناحية، وأدبية وحكائية من ناحية أخرى ثم تطورت بعد هذا فى اتجاه القاموس ودائرة المعارف العلمية "[1] ويبدو أن المقدسي قد عاش حياة نوع من الصعلكة الثقافية، لأنه فى فقرة من سيرته الذاتية تستلفت الانتباه، يقول إنه جرب كل ما يمكن أن يحدث للرحالة فيما عدا الشحاذة أو ارتكاب جريمة خطيرة. ويستمر فى فقرة من النثر المسجوع ليسمى بعض هذه التجارب، ومع التغاضى الواجب عن فرحه المتباهى بهذه التجارب، يرى المرء فيها رجلا منفتح العقل، يضطرم حماسة، غير تقليدي، باحثا وعلى استعداد لأن يتقبل

(1) In al-Muqaddasi , Ahsan al-taqasim fi marifat al-aqalim , partly trans. A.Miquel , La Meilleure Répartition pour la connaissance des provinces, Damascus ,1963 , Xxiii.

ما يسره وما يسيئه ويتعلم درسا من كل موقف. وإصراره على قيمة معاينة الأشياء ومشاهدتها بنفسه وابتهاجه بفعل هذا ربما تكون سبب الجاذبية الرئيسية فى كتابه " أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم " (حوالي ٣٨٠ هـ / ٩٩٠ م). وهو يصر أيضا على الطرح المنهجي لمعلوماته. إذ إن كل إقليم موصوف حسب شكل ثابت. وقد حرر نفسه بقدر أو بآخر من إطار عمل البلخى والإصطخرى وابن حوقل، على الرغم من أنه يقيد نفسه فى حدود أراضى العالم الإسلامي. وخفض عدد الأقاليم من عشرين إلى أربعة عشر إقليما، كانت ما زالت يشار إلى كل منها باسم «إقليم» فإنه صنف منها ستة أقاليم على أنها عربية، والبقية لـ " الأعاجم " غير العرب. ولا يتحدث عن "تصوير" أقاليم العالم الإسلامي، ولا يذكر خرائط (على الرغم من أن بعض مخطوطات كتاب أحسن التقاسيم مصحوبة بنسخ من خرائط الإصطخرى).

المسعودى:

لا يتواءم أبو الحسن علي بن المسعودى الشهير (ت ٣٤٥ هـ / ٩١٦ م) بشكل جيد مع أية مدرسة أو تراث. فمن حيث وفرة إنتاجه وحبه للسفر يشبه معاصره الأصغر المقدسي، على حين أنه من حيث مزجه عدة علوم فى كتاب واحد له شيء من شخصية كتاب الأدب الأوائل، وأيضا من كتاب دوائر المعارف اللاحقين. وهو عادة يعتبر مؤرخا. فكتلة محتويات كتابيه الباقيين تاريخية فى طبيعتها، بيد أن المقدمات جغرافية بشكل أساسي وهناك المزيد من المادة الجغرافية متضمنة فى بقية أعماله. وقد كتب الكتاب الأوربيون الكثير عن المسعودى، ربما لأن كتابه "مروج الذهب" كان أول المؤلفات العربية المهمة التى تنتشر مترجمة فى لغة أوربية. وغالبا ما يكون التعليق والشرح مديحا فى نغمته (هردوت العرب، ويلينيوس المسلم)، اتباعا لمثال ابن خلدون، الذى يسميه إمام المؤرخين، على الرغم من أنه لا يعفيه من اللوم العام الموجه للمؤرخين بسبب مقاربتهم غير النقدية لمصادرهم. ويشترك المسعودى مع معاصريه ومن جاءوا من بعده فى أنه كان يرى أن عمله نقل الروايات، وليس تحقيقها أو التعليق على مدى صحتها وقبولها. وكتاباه الباقيان "مروج الذهب" و "التنبيه والإشراف"، والأول منهما أكثر شهرة من الثانى. ويذكر المسعودى أو يقتبس من ثلاثة وستين كتابا أخرى قام بتأليفها، ولكن، بما أنه لا يوجد أثر للكتب نفسها، ولم يذكر أى كاتب آخر أنه كان لديه أى من هذه الكتب فى يده، فربما يثور الشك فى وجودها خارج خيال المسعودى. والمعروف عن الرجل نفسه قليل. ذلك أن تعليمه وخلفيته يلفهما الغموض ولا

يوجد مفتاح عن كيفية تمويل أسفاره. وحسب روايته كان رحالة كبيرا وزار معظم أراضى العالم الإسلامى باستثناء المغرب. وهو يقدم قدرا كبيرا من المعلومات الأصلية من النوع الجغرافي بيد أن تناوله غير منهجي على الإطلاق. إذ ينتقل بطريقة غير منتظمة من موضوع إلى موضوع آخر، ليخلط التاريخ بالجغرافيا، والفقه بالديانة ، إلخ، تاركا أثرا من النهايات الفضفاضة وراءه. وربما تكون فضيلته الرئيسية انفتاحه العقلي، الذى يقوده إلى تكريس مساحة كبيرة للأراضى غير الإسلامية.

البيرونى:

البيرونى لا يعتبر عادة جغرافيا أكثر من المسعودى. ومن المناسب وضع هذين الاثنين سويا من حيث كونهما روحين عالميتين اهتما بكل شيء وكانا على استعداد لتسجيل معرفتهما فى كتب لا يمكن تصنيفها بالشكل المناسب، ولكن الحقيقة أن التشابه بينهما قليل. فقد كانت عقلية البيرونى عقلية عالم بالمعنى الحديث. فهو منضبط وصحيح العقل على حين كان المسعودي مشوشا وغامضا. وكانت اهتماماته طوال حياته موجهة للرياضيات والفلك، ولهذا فإن أول كتاب كبير له " الآثار الباقية من القرون الخالية "[1] يتناول التقاويم والمشكلات الرياضية المرتبطة بها بصفة رئيسية، ولكنه فى مسار عرضه ينتهز الفرصة لتقديم الكثير من المعلومات عن الشعوب المختلفة التى يناقش تقاويمها.

وعلى الرغم من أن البيرونى كان هامشيا بالنسبة للأدب الجغرافي، فإنه يستحق الذكر هنا، أولا، باعتباره واحدا من الشخصيات الفكرية السامقة فى العالم الإسلامى فى العصور الوسطى، وعبقريا عالميا قادرا على توضيح أي موضوع يمسه (مثلا، أدرك أن تربة الوجه البحرى فى مصر من الطمي الذى نقلته مياه الفيضان من الجبال حيث يوجد أصلا)؛ وثانيا، وعلى مستوى أكثر دنيوية، باعتباره واحدا أضاف أوصافا تفصيلية عن شمال الهند لمخزون المعرفة الجغرافية الذى كان فى متناول اليد بالفعل بالنسبة للجامعين وكتاب الموسوعات لكي يتناولوها كل بحسب أفكاره الخاصة.

وفى الوقت الذى توفى فيه البيرونى كان قد مضى على وفاة الخوارزمى قرنان من الزمان. وكان علماء الفلك، وكتاب الأدب، والمدرسة التقليدية وجميع أتباعهم، المعلومين منهم والمجهولين، قد جمعوا على مدار هذه القرون مخزونا ضخما من المادة عن الأراضى الإسلامية وما يليها، لم يقدر

---

(1) انظر ما يلى، الفصل الرابع والعشرين.

أن يضاف إليها سوى القليل مما هو جديد فى القرون التالية. لقد وضعت اللبنات وكانت جاهزة للتحول إلى مبان حسب الخطط المتنوعة.

الجغرافيون ما بعد التقليديين: البكرى والإدريسى:

لا يختلف الكتاب الجغرافيون فيما بعد الفترة التقليدية عن أسلافهم من حيث عدم قابليتهم للتصنيف. ذلك أنه لا يوجد كتاب من كتبهم يوصف بكونه كتابا جغرافيا خالصا بأي معنى حديث. وحتى تلك المؤلفات التى يكون اهتمامها الرئيسي منصبا على الجغرافيا وأسماء الأماكن على سطح الأرض تحتوى جميعا على كم كبير أو ضئيل من المعلومات عن التراجم أو المعلومات التاريخية أو غيرها من المعلومات. وليس من بينها كتاب يلقى بالا للمسائل الاقتصادية. ومن ناحية أخرى، فإن الكتب التى تهتم بالتاريخ بصورة واضحة، أو بالتراجم بدرجة أقل،غالبا ما تحتوى على معلومات جغرافية متعمدة ومقصودة ولم ترد على سبيل الصدفة. وقد واصل بعض الكتاب تقليد كتاب " المسالك والممالك " مع تغيير قليل فى منهج تناول المادة. وأعاد آخرون تجميع المادة القديمة بشكل مختلف: مثلا، بتخصيص المادة لإقليم أو آخر. وغيرهم وضع أسماء البقاع فى نظام أبجدي مثل المعاجم والقواميس. وآخرون وضعوا قسما عن الجغرافيا أو علم الكون جزءا من موسوعة. ومن الصعب أن نرى مدارس أو اتجاهات أو تقاليد بحيث يكون أي تناول لهؤلاء الكتاب علميا؛ وأي ترتيب مثله مثل أي ترتيب آخر. والمؤلفان البارزان اللذن واصلا التراث التقليدي هما البكرى (ت ٤٨٧ هـ / ١٠٩٤ م) والإدريسي (ت ٥٤٨ هـ / ١١٥٤م).

كان أبو عبيد البكرى أندلسيا. وتكمن الصعوبة الكبرى فى تقييم أعماله فى أن المخطوطات التى تحمل أعماله المعروفة اليوم لا يمكن أن تقدم نسخة كاملة من النص الأصلي للبكرى. وبعض هذه المخطوطات يجب اعتبارها ملخصات بل إن بعضها يمكن ألا يكون حتى من تأليف البكرى. والقسم الخاص بشبه جزيرة إيبيريا، وطن البكرى، ليس أطول من تقريره عن الصحراء وبلاد السود التى تليها، وتختلف عنها فى طريقة التناول. وحقيقة أن تأثير البكري على من خلفوه مقيد بشكل واضح فى حدود المعلومات عن غرب أفريقيا يوحى بأن هذا الجزء عن ذلك الإقليم كان قد انتشر بوصفه مجلدا منفصلا من لحظة اكتماله تقريبا. وقد تأسست شهرة البكرى على تقريره عن غرب أفريقيا. ولا بد أنه كانت لديه مصادر ممتازة عن بلاد السودان ولكن ليس من المعروف ماذا

كانت تلك المصادر. وهو مصدر أولي لتاريخ تلك البلاد وانتشار الإسلام فيها. ومعلوماته عن الشعوب السلافية وشمال أوربا أيضا كانت أكثر تفصيلا من أي معلومات كانت لدى سابقيه..

وربما يكون محمد بن محمد الإدريسي أحسن جغرافى معروف بين الجغرافيين العرب للأوربيين، وربما للسبب نفسه كان هو الذى لفت انتباههم إلى المسعودى بصفة خاصة. وهناك مختصر لكتابه نشر فى روما سنة ١٥٩٢م: وكان من أوائل الكتب العربية التى طبعت فى ترجمة لاتينية نشرت فى باريس بعد ذلك بسبع وعشرين سنة. وقد ولّد هذا النشر الباكر كتابات كبيرة عن الإدريسي.

وليس هناك الكثير مما نعرفه عن حياته، وربما كان السبب فى هذا راجعا إلى تجاهل المسلمين له باعتباره مرتدا. فقد خدم روجر الثانى ملك صقلية النورمانى، وكرس كتابه له. وكتابه "نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق روجار" أتمه فى سنة ٥٤٨هـ / ١١٤٥ م. وكانت المخطوطات مصحوبة دائما بمجموعة من الخرائط من تراث بطليموس - الخوارزمى وهو أمر لا نعرف له سابقة. والصفحة المنفصلة لهذه الخرائط مستطيلة محددة بمتطلبات نظام أطول يوم فى الإقليم. ويتحدد بعدها الشمالي - الجنوبي بواسطة طول أطول يوم ومن الشرق إلى الغرب تبلغ ست عشرة درجة. وكان هناك ظن بأن الجزء المعمور من الأرض موجود داخل نصف الكرة الأرضية أي مائة وثمانين درجة، وأن شريطا بعرض عشر درجات حوله كان يشغله البحر المحيط. وبهذا يبقى مائة وستون درجة تقسم إلى عشرة أقسام. وكان كتاب نزهة المشتاق مصمما ليصحبه نموذج كبير للكرة الأرضية محفورة على الفضة لروجر الصقلي، ولابد أنها كانت نسخة من أول خريطة فى مجموعة الإدريسي. وهذه الخريطة، بخلاف الخرائط الأخرى، دائرية ومن الواضح أنها من نسل خرائط الإصخرى وابن حوقل. ولا يقدم الإدريسي أية مؤشرات على أنه كان يعرف أي شيء عن الجغرافيا الفلكية على الرغم من تقسيمه الأرض إلى أقاليم فلكية، ويبدو محتملا أنه وضع نصه على الخرائط، وليس العكس. ولا تحمل المقدمة التى كتبها معلومات. وتحتوى الخرائط على أسماء الأماكن والبقاع التى لا ترد فى النص، وكلها أو معظمها ترجع فى الأصل إلى بطليموس، وهناك علامات على أن الإدريسي عدل معلوماته لكي تتماشى مع الخرائط. هذا، وخصائص أخرى مريبة مثل إيراده الزائد عن الحد للعبارات التقليدية، يوحى بأنه يجب تناول كتاب الإدريسي بحرص وحذر.

وبعض معلومات الإدريسي مأخوذة عن البكرى (دون اعتراف بذلك) ويمكن أن نرى يد البكرى فى سلسلة من المؤلفات لمؤلفين سطوا على كتبه لكتابة فصولهم التى كتبوها عن أفريقيا. و" كتاب الاستبصار" مجهول المؤلف (استكمل سنة ٥٨٧ هـ/ ١١٩١ م)، فيما يخص أفريقيا، مجرد مراجعة فى طبقتين، مع أقل قدر من التغيير النصي، لكتاب البكرى.

وبعد حوالي قرن ونصف القرن من الإدريسي، ألف الأندلسي أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد كتابا عنوانه غير مؤكد وضع بشكل ثابت على أساس كتاب الإدريسي، والتقسيم إلى أقاليم هو نفسه تقسيم الإدريسي، ولكن ابن سعيد يعطى وفرة من خطوط الطول وخطوط العرض الفعلية. والواقع أن ابن سعيد يعطى انطباعا أكثر حتى من الإدريسي بأنه ألف كتابه بمجموعة من خرائط بطليموس - الخوارزمى أمامه. وتنسيقاته ليست، بطبيعة الحال، نتيجة الرصد الفلكى أو الملاحظات الأرضية؛ إذ إنه ببساطة قاسها من الخرائط. وهو يقدم القليل من المعلومات الجديدة على عهدة ابن فاطمة، الذى لا نعرف عنه شيئا. وفيما بعد قام الشامي أبو الفداء(ت ٧٣٢ هـ/ ١٣٣١م) بمقابلة نصوص لكثير من سابقيه (ذكر أسماءهم) ورتبها بأسلوب منهجي ووضعها فى ملخص، على شكل جداول جزئية، بعنوان " تقويم البلدان ". وقد وضع معاصر أبى الفداء وابن بلده شمس الدين الدمشقي (ت ٧٢٧ هـ / ١٣٢٧م) الكثير من المادة نفسها فى كتابه " نخبة الدهر فى عجائب البر والبحر ". وفى هذا الوقت كان عصر الجامعين والمصنفين وكتاب الموسوعات قد بدأ. ولكي نتناول هذه من الضروري أن نعود القهقرى قرنا من الزمان أو نحو ذلك.

المعاجم ودوائر المعارف

فى سنة ٦٥٦ هـ / ١٣٥٨ م احتل المغول بغداد ووضعوا نهاية رسمية للخلافة العباسية. هذه الكارثة كانت علامة على مرحلة أخرى فى التدهور السياسي للعالم الإسلامي وهى المرحلة التى كانت قد بدأت قبل ذلك بكثير مع البويهيين والسلاجقة... إلخ، ولكن سيكون من الصعب أن نوضح أنه كان هناك تدهور مواز فى النشاط الأدبي. وفيما يخص الأدب الجغرافي، فإن التغيرات التى يمكن تمييزها داخلة فى صلب الموضوع إلى حد كبير. والمزيد من المعلومات تزيد الحاجة إلى تقديمها فى شكل يمكن استخدامه. ومن ثم جاء ظهور نوع جديد من الأدب الذى لم يعد هدفه الأول أن يجمع ولكن أن يشكل، كما أن اهتمام المؤلفات التى ألفت فى ظل هذه الظروف ربما كان بطريقة التقديم بقدر ما هو بالمحتوى.

ومن الواضح أن أقدم هذه الكتب التصنيفية الباقية هو كتاب " معجم ما استعجم " للبكرى، الكاتب الأندلسي الذى ورد ذكره من قبل. وهو مجرد سجل لأسماء الأماكن مثل تلك التى ترد فى الأدب القديم، أي الشعر وتراث النبوءات. والمعلومات الجغرافية الضئيلة للغاية تشكل الجزء الأكبر من تحديد الأماكن، مثل "مكان فى نجد" أو " مكان للسقاية فى أرض بنى كذا وكذا". وجزء كبير من المداخل عبارة عن اقتباسات لأبيات من الشعر حيثما يرد الاسم، مع بعض الشرح والتعليق عن اشتقاقه. ولم يكن لدى البكرى أتباع مشهورون فى موضوعه ولم يحدث حتى بداية القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي أن شهد النور أول فهرس جغرافى. وكان هذا "معجم البلدان " لياقوت. وكان ياقوت بن عبد الله الحموي عبدا عتيقا من أصل يوناني يعمل بلا كلل على تجميع كتابيه الكبيرين حتى وفاته فى حلب سنة ٦٢٦ هـ / ١٢٢٩م. وكتابه الكبير فى التراجم " إرشاد الأريب " سبق ذكره بالفعل. و «معجم البلدان» تصنيف كبير حيث ترد أسماء الأماكن فى قوائم وفق نظام ألفباني. وهناك مقدمة مسهبة يقوم فيها ياقوت بمسح المجال العام للجغرافيا والكوزمولوجى. والكتاب أساسا فهرس جغرافي شامل. ولم يكن ياقوت يعرف الكثير عن الأقاليم الأبعد فى العالم، لاسيما تلك التى تقع خارج نطاق العالم الإسلامى، والمعلومات التى لديه عنها، تثير الشك فى إمكانية الاعتماد عليها. وهو يتناولها قدر استطاعته. وهناك على سبيل المثال فصل طويل جدا عن الصين يقول فيه بشكل خلاب " هنا شيء عن الصين النائية، أذكره ولا أضمن صحته. فإذا كان ذلك حقيقيا حققت هدفى؛ فإذا لم يكن حقيقيا فإنك سوف تعرف ما يؤكده الناس ". وهو يحدد مصادره بقدركبير من التدقيق، مما يساعد القارئ على أن يسمح بالمفارقات الزمنية. وأحد هذه المصادر، الذى يتم اقتباسه كثيرا كتاب مفقود هو " العزيزي " الذى كان مكرسا للخليفة الفاطمى العزيز بالله من جانب من يسمى حسن المهلبى. ويمكن استنباط أن هذا كان عملا مهما فى التراث التقليدي. وتميل مداخل ياقوت إلى أن تتبع نموذجا قياسيا. وهناك مدخل يبدأ بإرساء التهجئة السليمة ونطق الاسم ومناقشة اشتقاقه. وبعد هذا تجىء المعلومات من نوع أكثر " جغرافية "، مثل المناخ، وموارد المياه إلخ؛ ثم إنه قد يتناول تاريخ المكان، وعادات السكان وما أشبه ذلك وينتهى عادة بتراجم موجزة للناس المشاهير الذين يحملون أسماء مشتقة من اسم المكان. وهناك قدر كبير من الشعر الذى يتم إيراده. ويبقى " معجم البلدان " إلى يومنا هذا أداة لا غنى عنها للمتخصصين فى الدراسات العربية. وهناك موجز مفيد له أعده صفي الدين البغدادى بعد قرن من الزمان تحت عنوان "مراصد الإطلاع ". وكان ياقوت مؤلف كتاب آخر مرتب ترتيبا أبجديا عن الأماكن التى تشترك فى الاسم نفسه: "المشترك وضعا والمفترق صقعا ".

وكان من خلال ياقوت أن معظم الكتاب اللاحقين، وقليل منهم أظهروا أي قدر من الأصالة أو الفطنة أو وضعوا أية حقائق جديدة، أخذوا من المعلومات التى ينسبونها للبكرى، والمقدسى وغيرهما. ويصدق هذا، مثلا، على زكريا القزويني (ت ٦٨٢ هـ / ١٢٨٣ م) الذى أكمل كتابيه المهمين فى سنة ٦٧٤ هـ / ٢٧٥ م. والتاريخ النصي لهذين الكتابين معقد، ولكن جرت العادة على الإشارة إلى أحدهما على أنه " الجغرافيا " بعنوان " آثار البلاد " والآخر "كوزمولوجى" بعنوان ربما يكون صحيحا " عجائب المخلوقات ". ولا يبدى الكتاب الأول أية أصالة سوى من حيث ترتيبه. وفى الأساس أعاد القزوينى توزيع مختارات من مداخل ياقوت من بين الأقاليم السبعة عند بطليموس – الخوارزمى ووضعها فى نظام أبجدى داخل كل إقليم. ولم يكن هذا ملهمًا ولكن معجم البلدان مسألة مختلفة. إنه أول كتاب فى أوصاف الكون (الكوزمولوجى). حقا إن القسم الطويل عن وصف الكون الذى ورد فى "رسائل إخوان الصفا " التى تم تأليفها فى أثناء القرن حول على سنة ٣٠٠ هـ / ٩١٢ م يبدو أنه المحاولة الأولى بالعربية لبناء تقرير متماسك عن العالم الطبيعي ككل. وعلى أية حال، فإن هذا القسم ليس سوى جزء من كتاب فى جوهره تقرير عن المذهب الإسماعيلي ومن ثم فهو يحمل لون الدعاية الإسماعيلية والتقية. وكتاب القزوينى " عجائب المخلوقات " هو المحاولة الأولى لعرض شامل للأفكار الكونية الصحيحة فى تلك الأيام، وهو لا يحتوى شيئا جديدا، بقدر ما كان يقدّم كل بند من المعرفة موجودا فى الكتب السابقة. ويكمن تجديده فى حقيقة ترتيبه المنهجي. فهو مقسم إلى جزئين، يتناولان على التوالى الأمور فوق الأرضية والأرضية. ويتناول الجزء الأول الأجسام السماوية والكواكب وسكان أبعد كوكب، أي الملائكة وينتهى بمشكلات التتابع الزمني. ويتناول الجزء الثانى علم الأرصاد الجوية، والأقاليم، والبحار والأنهار، وثلاث ممالك طبيعية: المعادن، والخضروات، والحيوان. وقد تناول الإنسان باعتباره جزءا من مملكة الحيوان، وكذلك الجن والغول الذين اعتبر بعض المسلمين أنها تحتل مكانة بين الإنسان والحيوانات السفلى. وقد أدى كتاب " عجائب المخلوقات" إلى دفع دراسات كثيرة قدما، ليست كلها مفضلة. وثمة اتهام شائع هو نقص الأصالة وخاصة الانتحال. وهذا مبرر من وجهة النظر الأوربية الحديثة، ولكن بالنسبة للقزوينى ومعاصريه لم يكن هناك شيء يماثل خطيئة السرقة العلمية أو الانتحال.

ومن بين الأعمال المصنفة ربما نذكر كتابين: من تأليف أحمد النويرى "نهاية الأرب "، وكتاب "مسالك الأبصار فى ممالك الأمصار" من تأليف أحمد بن يحيى بن فضل الله العمرى (ت٧٤٩هـ/

١٣٤٩ م). والكتاب الأول فقط من هذين الكتابين هو الذى طبع كاملا. وإطار نهاية الأرب إطار كوزمولوجى. ذلك أن أربعة من أقسامه الخمسة تتناول على التوالى: السماء، والأرض؛ والبشر، والحيوانات الغبية، والنباتات. وفى هذه يغطى النويرى بقدر أو بآخر نفس الأرضية التى غطاها القزوينى ولكنها تحمل كما كبيرا من المادة الأدبية. ويتناول القسم الخامس المادة التاريخية، وبهذا يبين أن النويرى سار على خطى سابقيه من حيث عدم التفرقة بشكل حاد بين الجغرافيا والتاريخ والأدب. وقد تمت طباعة شطر صغير فقط من موسوعة العمرى، على الرغم من أنه يبدو أن المخطوطات المتناثرة يمكن جمعها فى كتاب كامل. وهو تصنيف ضخم، يتناول ظاهريا الجغرافيا والتاريخ والتراجم فى إطار جغرافي. وهو كتاب قيم بصورة خاصة لأنه بعد قرن ونصف كان الكتاب فى أثنائها قانعين بالعمل على المادة القديمة، أنتج العمري وصفا جديدا وحديثا تماما لغرب أفريقيا جمعه جزئيا من أفواه الحجاج المارين بالقاهرة.

أدب الرحَالـة:

نعنى بكتب الرحلات تقارير الرحالة، المباشرة وغير المباشرة، التى كتبوها عن رحلاتهم، فى مقابل الطروحات المنهجية للمعرفة الجغرافية بشكل أو بآخر من جانب أشخاص ربما قاموا برحلات وربما لم يقوموا بأية رحلات، وهذه الكتب مصدر قيم للغاية، وإن يكن مصادفة، للمعلومات. وليست لكل كتب الرحلات قيمة كبيرة. وكان الرحالة المسلمون فى العصور الوسطى يسافرون من أجل التجارة أو سعيا وراء العلم، وليس من أجل مشاهدة العالم. وفى أي من هذه الحالات كانت الرحلة والسفر نقطة خارج الموضوع. فلم يكن من عادة التجار كتابة الكتب، كما كان الهم الأساسي للطلاب منصبا على العلماء الذين يتعلمون منهم، والذين كانوا يتعلمون منهم جزءا من الشبكة الشفاهية لنقل العلوم والتى تأصلت فى التعليم الإسلامي.

ربما يُعتبر التصنيف مجهول المؤلف المعروف باسم " أخبار الصين والهند " الذى تم تأليفه سنة ٢٣٧هـ/ ٨٥١م أول كتاب عربى عن الجغرافيا البشرية فى مقابل الجغرافيا الفلكية. والكاتب الذى تم تعريفه خطأ من جانب المؤلفين السابقين بأنه "سليمان التاجر "، ربما كان من أهل سيراف. وقد جمع وسجل سلسلة غير مترابطة من الفقرات القصيرة عن الشرق الأقصى سمعها من شهود

عيان ودونها بكلماتهم. وعلى الرغم من القيد الذى يضعه فيراند [1] الذى اعتبر أن اللغة بربرية والمادة خرافية، فإن سوفاجيه يجادل مجادلة مقنعة بأن الانحرافات عن اللغة الفصحى، إنما هى على العكس، ضمان للأصالة لأنها الكلمات الفعلية التى يستخدمها الرواة، وأن التدقيق الواعى للنص والنصوص الموازية يؤدى إلى استنتاج أن المعلومات حقيقية فى عمومها.

كان أحمد بن فضلان قد أوفد فى سفارة من قبل الخليفة إلى ملك البلغار سنة ٣٠٩ هـ / ٩٢١م. وقد أخذته رحلته عبر بخارى، وخوارزم، وأراضى مختلف الشعوب التركية إلى عاصمة البلغار فى إقليم قازان الحديث على نهر الفولجا. ويدين المؤرخون، والجغرافيون بدرجة أقل، لفضول ابن فضلان بتقرير عن البلغار وجيرانهم الروس والخزر لا يزال حتى الآن التقرير الأكثر تفصيلا عن ذلك الوقت. وليس من المعروف عنوانه الأصلى.

والمادة الخرافية تجد طريقها بسهولة إلى حكايات الرحالة، وعندما تكون مثل هذه الإضافات الخيالية واضحة، فإنها تلقى بالشك على البقية التى قد تكون فى ظاهرها حقيقية. وهذه هى الحال مع البحار الفارسي والتاجر بوزورج بن شهريار الذى كتب حوالي سنة ٣٧٥ هـ / ٨٩٥ م (باللغة العربية) مجموعة من القصص سميت خطأ " عجائب الهند " التى تكبح أحيانا جماح المصداقية وتجنح بالكتاب نحو القصص الخيالية الخالصة المتمثلة فى حكايات السندباد فى " ألف ليلة وليلة ".

ويبدو أن تقليد الجمع بين رحلة الحج والدراسة، خاصة بين أهل الأندلس،ثم كتابة تقرير عنها قد بدأ بمحمد بن جبير الكنانى، الذى غادر غرناطة فى الرحلة الأولى من رحلاته الثلاث فى سنة ٥٧٨ هـ / ١١٨٣ م. وبخلاف معظم من جا ءوا بعده، الذين كانت الرحلة بالنسبة لهم مجرد وسيلة للوصول إلى غاياتهم الدينية أو الأدبية، كان أسير مشهد الشعوب والأماكن ووصفهم بحيوية وقوة لدرجة أن محاولاته المفرطة لاستخدام أسلوب مسجوع لم تفسدها. وكتابه المعروف ببساطة باسم " الرحلة " أخذ عنه الكتاب اللاحقون كثيرا. وفى التقليد نفسه، ولكن على مقياس أكبر، تأتى الرحلة الشهيرة لمسلم آخر من المغرب الإسلامي، هو محمد بن عبد الله بن بطوطة.

انطلق ابن بطوطة من طنجة فى طريقه للحج سنة ٧٢٥هـ / ١٣٢٥ م. وأنجز فرضه الديني

---

(1) Akhbar al-Sin wa-l-Hind ,trans. G.Ferrand , Voyage du marchand arabe Sulayman ên Inde et en Chine, Paris , 1922.

فى موعده (كما فعل عدة مرات فيما بعد)، بيد أن اهتمامه وشغفه بالسفر والرحلة بحد ذاتها كشف عن نفسه منذ البداية. وصار كما يقول ولعه الذى يحكمه، لدرجة أنه أمضى السنوات الأربع والعشرين التالية فى سفر كاد أن يكون مستمرا، ولم يرجع إلى وطنه ثانية حتى سنة ٧٥٠هـ/ ١٣٤٩ م. وحتى فى ذلك الحين ظل قلقا يتوق للرحيل. وبعد زيارة لغرناطة انطلق مرة ثانية وأمضى ما يقرب من عامين فى زيارة للأطراف الجنوبية للصحارى، ووصل إلى فاس مرة أخرى سنة ٧٥٤ هـ / ١٣٥٣ م. وقد اكتملت رحلاته فى سنة ٧٥٦هـ / ١٣٥٧؛ ثم اختفى من التاريخ. وقد جعلته هذه الرحلات واحدا من أعظم الرحالة فى تاريخ العالم، وربما يقارن من حيث مدى رحلاته وتفصيل المعلومات التى قدمها فى يومياته، بمعاصره القريب ماركو بولو. فقد أخذته أسفاره خلال العالم المسلم كله فى تلك الأيام بشكل عملي وأخذته خارجة إلى الهند، وسيلان، وجزر الهند الشرقية، وشرق أفريقيا، والصين وبلاد البلغار. ولم يزر أوربا باستثناء غرناطة وزيارة بالصدفة لسردينيا. وكانت رحلاته عموما بمبادرة منه، ولكنه ذهب إلى الصين مبعوثا لسلطان دلهى. وهناك تلميحات إلى أنه ذهب إلى النيجر بدعوة من سلطان مراكش. وكان قاض القضاة فى دلهى على مدى عدة سنوات.

وقد وضع التقرير المكتوب عن رحلاته، الذى ربما يكون عنوانه " تحفة النظار فى غرائب الأمصار وعجائب الأسفار " فى شكل أدبي بتوجيه من ابن بطوطة على يد من يسمى محمد بن جزى. وثمة جدل حول ما إذا كانت المشكلات المعينة التى يثيرها النص راجعة إلى ابن بطوطة نفسه؛ أو إلى صياغة ابن جزى. فعلى سبيل المثال، ربما يكون مقبولا أن المحسنات الأدبية راجعة إلى ابن جزى، ومن المحتمل أن الاقتباسات غير المعترف بها من ابن جبير كانت أيضا من عمله. ومن ناحية أخرى، فإن التناقضات المستعصية على الحل فى التتابع الزمني وفى الرحلة يمكن نسبتها إلى خطأ ذاكرة ابن بطوطة التى خانته بعد ثمان وعشرين سنة من الترحال المستمر الذى ضاع منه فى أثنائه كثير من الملاحظات التى دونها. ويثير التقرير عن زيارة الصين الشك لأنه يبدو أقصر وأشد غموضا مما ينبغي؛ كما أن الرحلة إلى بلاد البلغار تثير المزيد من الشك. وعلى الرغم من هذه المشكلات، فقد لقيت الرحلة منذ زمن طويل التقدير بسبب وصفها الحيوي للعالم المعمور فى ذلك الحين، لاسيما الهند وأرض النيجر وآسيا الصغرى فى بداية العصر العثمانى. ويكشف ابن بطوطة عن نفسه شخصا متباهيا وغليظ القلب، ولكنه كان حاد الذكاء، وعمليا، قادرا على أن يعيش فى أصعب الظروف وماهرا فى الحصول على الرعاية والحماية من جانب الشخصيات القوية.

أدب البحارة :

يشكل أدب البحارة العربي، كما هو معروف اليوم، مجموعة صغيرة من الكتابات عالية التخصص ولكنها مثيرة للغاية على حواف العالم الأدبي. هذه الكتابات كتب تعليمية وإرشادية كتبها رجال البحر المجربون لزملائهم. وعلى الرغم من أنه يحتمل أن الكتّاب ربما كانوا أشخاصا على قدر من التعليم فإن قراءهم كانوا، في معظمهم، أميين على ما يفترض. وليست لهذه الكتب قيمة فنية على الرغم من إدعاءات واحد من كتابها على الأقل وبالإضافة إلى الأخطاء الناجمة عن إهمال النساخين المشهور، هناك أخطاء إضافية ناتجة عن جهلهم الكلي بمضمون الموضوع، وهو ما نتج عنه أن كثيرا من الفقرات تستعصى على الفهم. وكل الكتابات المعروفة اليوم تهتم بالمحيط الهندي وسواحله، والبحر الأحمر والخليج العربي؛ وليس هناك أدب باق يجاريه عن البحر المتوسط.

التجارة البحرية بين بلاد العرب والهند موثقة تماما منذ الماضي البعيد، ويجب أن تستنتج أن البحارة فيما قبل الإسلام فى تلك البحار لم يكونوا أقل قدرة من البحارة المسلمين وأن الأدب العربي استمرار للتراث القديم. وطريقة نقل هذا التراث غامضة تماما. لقد كان التراث شفاهيا أساسا ولم يجد طريقه فى غالب الأحيان لكي يدون فى شكل مكتوب. ومن الواضح أنه ليست له جذور فى التعليم الإسلامي التقليدي. ولا يدين بأي دين واضح للجغرافيين أو الفلكيين العرب. وهو يعكس العالم المنغلق لرجال البحر، الذى يختلف عن عالم أهل البر وله عاداته المستقلة وتراثه الخاص المتراكم. وهناك أمثلة مذهلة لهذه العزلة. فقد كان ابن ماجد وسليمان المهرى يعرفان تماما أن هناك شيئا ما خطأ فى النظرية الهندسية وراء بعض إجراءاتهم، بيد أنه من الواضح أنهما لم يحولا قط تصحيح الأمور بالاطلاع على ما كان رجال البر سيقولونه. وبالمثل كانوا يعرفون أن القوائم التقليدية لخطوط العرض للأماكن المتنوعة اختلفت فيما بين العرب والجوجرات وغيرهم، ولكنه لا يبدو أبدا أنهما يحاولان وضع قيم صحيحة بالرصد على الأرض، حيث كان يمكن لمناهج بسيطة جدا أن تحقق درجة من الدقة تتجاوز كثيرا درجة الدقة التى كان يمكن الوصول إليها بالأدوات البدائية على سطح سفينة شراعية عربية متوقفة وسط البحر تسوقها الرياح الموسمية (وهذا فى الظلام لأن العرب كانوا يعتمدون فى الملاحة على نجوم السماء وحدها).

وثمة تلميحات عن وجود مثل هذا الأدب عند ابن خرداذبة وفى كتاب " أخبار الصين والهند" ولكن أول الكتاب الذين وردت أسماؤهم بالفعل (بواسطة ابن ماجد) عاشوا حوالي سنة

٤٠٠هـ/ ١٠٠٩ م. وبعد ذلك بقرن أو نحو ذلك، كتب " الأسود الثلاثة" محمد بن شاذان، وسهل ابن أبان، وليث بن كهلان مؤلفات من نوع ما لم تعد موجودة ولكن من الواضح أن ابن ماجد كان يمتلك نسخا منها. ويقول ابن ماجد إنهم كانوا مجرد جامعين، ولم يكونوا بحارة. وبعد الأسود الثلاثة، بغض النظر عن بعض أسماء قليلة، هناك فترة فراغ ممتدة حتى نصل إلى ابن ماجد.

ولد أحمد بن ماجد حوالى سنة ٨٤٠ هـ / ١٤٣٦م وتوفى سنة ٩٠٦ هـ / ١٥٠٠ م تقريبا. وكل ما هو معروف عنه (وعن أسلافه) مأخوذ عن مؤلفاته هو. وأمضى خمسين سنة فى البحر حسب روايته، وليس من الواضح كيف أو أين حصل على تعليمه الذى يفخر به للغاية مع هذا. ومن بين مؤلفاته التى تقارب الأربعين كتابا نجد أغلبيتها شعرا وتتناول المسائل الملاحية. وربما يكون من الجدير بالملاحظة أن هذا الشعر مكتوب بالإيقاع التقليدي الواحد، وليست فقرات من الرجز الذى كان شائعا تماما فى القصائد التعليمية. وأهم مؤلفاته، على أية حال، " حاوية الاختصار فى أصول علم البحار "، و "الفوائد "، وهى على التوالى مكتوبة بالرجز والنثر. ومحتويات هذه الكتب فنية. وهى توحى بأن ابن ماجد قد ألفها حسب خطة منهجية ولكنه يخرج بسهولة شديدة عن متابعة خطته بدقة. وكتاب الفوائد مقسم إلى اثني عشر فصلا سمى كل منها فائدة على النحو التالى:

١ - مادة تمهيدية وبعض التاريخ عن الموضوع.

٢- الصفات الواجب توافرها فى البحار.

٣- منازل القمر الثمانية والعشرون.

٤-الشكل المعين للبوصلة.

٥- متنوعات.

٦- أنماط الطرق (أي الممرات الساحلية والممرات فى المحيط).

٧- ملاحظات خطوط العرض.

٨- الإشارات (أي الإشارات التى تشير إلى موقع السفينة، مثل العلامات الأرضية، وطيور البحر، والأسماك، تغيرات الريح... إلخ) متبوعة بتقرير تفصيلي عن الساحل الغربي للهند.

٩- تقرير عن سواحل العالم كما يراها بحار يجوب العالم، بحيث يجعل الأرض على ميمنة السفينة.

١٠- جزر مهمة (بدون تفصيل ملاحي).

١١- المواسم الملاحية والرياح الموسمية.

١٢- البحر الأحمر.

وسوف نلاحظ فى الممارسة أن هذا شيء منهجى فقط. فالفصلان التاسع والعاشر ليس لهما أية فائدة عملية بالنسبة للبحار، على حين أن الفصل الثانى عشر والنصف الثانى من الفصل الثامن قد وضع بطريق الخطأ فى كتاب عن النظرية الملاحية. ولا يعنى هذا إنكار قيمتها المؤكدة بالنسبة للباحث.

وقد اكتسب ابن ماجد سمعة مؤكدة لأنه متهم بأنه الرجل الذى أبحر لفاسكو دى جاما من ملندى إلى كلكتا، وبذلك سهل للأوربيين سبيل الوصول إلى الهند. هذه النظرية عرضها جابرييل فيراند [1] وأقامها على أساس فقرة فى كتاب " البرق اليمنى" الذى كتبه محمد بن علاء الدين النهروالى (ت ٩٩٠ هـ / ١٥٨٢ م). ويذكر النهروالى ابن ماجد فى فقرة غامضة كل ما يمكن للمرء أن يستنبطه منها على وجه التأكيد أنه "فى وقت باكر من القرن العاشر الهجري (الذى بدأ فى ١٤٩٤ م)... قدم بحار ماهر يدعى أحمد بن ماجد نصيحة لقائد فرنجي اسمه الملندى(تحريف كلمة الأدميرال) عن كيفية عبور عقبة المضيق الذى يقع على أحد جانبيه جبل ويقع بحر الظلمات على الجانب الآخر ". ولا يتناسب هذا مع المصادر البرتغالية (التى لا تتفق فيما بينها)، ولا مع تصريحات ابن ماجد نفسه عن البرتغاليين، الذين كان قد سمع عنهم، ولكن من الواضح أنه لم يكن له معهم اتصال مباشر. ويميل تيبتس وخورى [2] ، أحدث من علق على هذه المسألة، إلى رؤية ابن ماجد الخاص بنا على أنه لم يكن مذنبا. ولكي نبرئه تماما يتطلب الأمر تفسير استخدام النهروالى للاسم.

فقد فتح قدوم البرتغاليين عهدا جديدا فى المحيط الهندي. والموضوع ليس موثقا بشكل جيد بيد أن البحارة العرب التقليديين لا يمكن أن يكون قد فاتهم تقدير معارف الأوربيين ومناهجهم المتفوقة وأخذوا يتبنونها بالتدريج. والواقع أن ابن ماجد نفسه يبين فى وضوح تام فى كتابه

---

(1) In Ibn Majid , Kitab al-Fawaid ,ed. G.Ferrand ,Paris ,1921 -8. ii.

(2) G.R.Tibbetts" , Arab Navigation in the Indian Ocean Before the Coming of the Portuguese , being a translation of Kitab al- Fawaed of Ahmadh. magid " Bulletin d Etudes Orientales , XXIV ,1971.

"السفالية " إدراكه أن قدوم البرتغاليين سوف يمكن من معرفة المحيط الهندى جنوبا. بيد أن كتب ابن ماجد، بل حتى اسمه، بقيت مذكورة على مدى عدة قرون وربما لم تغب عن الذاكرة حتى الآن. وكان تراثه قد استمر بواسطة كاتب معروف آخر، هو سليمان المهرى. كان من أبناء شحر وكتب كتابه " العمدة " فى سنة ٩١٧ هـ / ١٥١١م. وهذا كل ما هو معروف عن حياته. وكان سليمان يعرف كتاب "الحاوية" الذى ألفه ابن ماجد وقد سار فى كتاب " العمدة" على الخط نفسه، ولكن بينما نجد ابن ماجد مرتبكا وكثير الكلام فإن سليمان مدقق وموجز. هذه هى الحال، حسبما يرى تيبتس [1] لدرجة أن مؤلفات سليمان مفتاح لا غنى عنه لفهم كتب ابن ماجد. ويجيد سليمان بصفة خاصة توضيح نظريته بأمثلة عملية. وفى وقت لاحق راجع الأجزاء العملية من كتاب "العمدة" وأعاد إصدارها بشكل منفصل بعنوان " مُهج الفخر»، ثم كتب كتابا ثالثا أسماه" تحفة الفحول" يتألف من مراجعة للأجزاء النظرية من " العمدة ". وأخيرا، كتب سليمان كتابه الرابع شرحا للتحفة وتعليقا عليها مد فى حجمه عدة مرات بدون أن يضيف شيئا سواء فى المادة أو التوضيح.

(1) Tibbetts , Arab Navigation , 42.

الفصل الثامن عشر
أدبيات الكيمياء العربية

دونالد هيل

كتبت آلاف عديدة من الصفحات بأيدى الباحثين المحدثين عن موضوع الكيمياء، ولكن لا يمكن القول إن كل نواحى الغموض التى تجعل الموضوع على هذا القدر من الصعوبة تم توضيحها بشكل مرض وتتضمن هذه الصعوبات التعريف الفعلي لمصطلح "الكيمياء"، أصوله فى الشرق والغرب، وتأليف الكثير من النصوص الباقية، والدوافع والمعتقدات لدى الكيميائيين، والمناهج التى استخدموها، وتعريف الكثير من موادهم. ولا نملك أي معلومات مؤكدة سوى فيما يخص التجهيز المعملي والعمليات الكيميائية فقط، ويرجع ذلك إلى حد كبير إلى أن معظم التجهيزات التى استخدمها الكيميائيون بقيت فى الوقت الحالي أو فى الماضى القريب. وعلاوة على ذلك، ففى عدة مؤلفات فى الكيمياء، ولا سيما مؤلفات أبى بكر محمد بن زكريا الرازى، نجد وصفا تفصيليا لكثير من قطع الأجهزة مع رسوم توضيحية ويمكن فهمها بمقارنتها مع قريناتها الحديثة. وحتى مع هذا، فعلى الرغم من أن المقاصد الأساسية من الجهاز يمكن تحديدها بشكل عام، فإن عدم اليقين فيما يتعلق بمسار عملية محددة يمكن أن يبقى إذا كنا لا نعرف التركيب المضبوط للمادة التى يجرى تحضيرها.

ويرجع كثير من غموض الموضوع إلى طبيعته السرية واستخدام من يمارسونه بالتالى للقياس والمضاهاة والتلميح والتعبيرات الغامضة. وثمة صعوبة ثانية تكمن فى اتجاه كثير من الكتاب إلى نسبة أعمالهم إلى شخصيات أسبق زمنيا وأسطورية أحيانا. وتتمثل المشكلة الثالثة، خاصة لمن يدرسون الكيمياء الإسلامية، فى كم المادة المخطوطة التى لا تزال بحاجة إلى التحرير والدراسة. وسوف تتوفر لنا الفرصة للرجوع إلى بعض هذه المشكلات بعد قليل. وفى تلك الأثناء ربما يكون من المفيد أن نضع الفئات الثلاث الواسعة التى يمكن تقسيم الكيمياء النمطية إليها والمصطلحات الدالة على هذه الفئات هى تلك التى يستخدمها نيدهام [1].

---

(1) Needham , " The elixir concept ".

خيال الذهب:

هناك عدد من الحرف الفنية، تسبق ظهور الكيمياء فى تاريخها، تتطلب درجات متفاوتة من المعرفة التطبيقية. وهذه تتضمن صناعة العطور، والزجاج والخزف، والأحبار، ومواد الصباغة الملونة، والصباغة. والأكثر ارتباطا بموضوعنا هى الفنون التى يستخدمها الجوهرية والصاغة لتقليد مواد أصلية مثل الذهب والفضة والجواهر واللآلئ. وينطبق مصطلح " خيال الذهب" على الطرق المستخدمة لمحاكاة الذهب. وكان يمكن تحقيق هذا بواسطة " تخفيف" الذهب عن طريق معادن أخرى تضاف إليه: بعمل سبائك شبيهة بالذهب من النحاس، والقصدير، والزنك، والنيكل،... إلخ؛ وبالإثراء السطحي لمثل هذا الخليط الذى يحتوى على الذهب؛ وبالطلاء الذهبى الممزوج؛ أو بعزل أغشية السطح عن الألوان الخفيفة المناسبة الناتجة عن تعرض المعدن إلى الأبخرة المتصاعدة من السلفا والزئبق أو الزرنيخ أو الأبخرة المتصاعدة التى تحتوى على هذه العناصر كلها سويا. ولم يكن خداع العميل أساسيا، لأنه ربما كان يرضى تماما بحرفية المظهر الذى يشبه الذهب. وعلى أية حال، لابد أن الحرفي كان يدرك تماما أن منتجه لن يصمد أمام الاختبار القديم بالبوتقة. ففى هذا الاختبار كان الذهب (أو الفضة)، مع معادن أخرى أو بدونها، يسخَن مع الرصاص فى وعاء مصنوع من رماد العظام المحروقة، بوتقة أو حوض غير عميق، موضوع فى فرن أكسدة بتدفق حراري مرتد. ويتشكل أول أوكسيد الرصاص، وكذلك أكاسيد أية معادن أساسية، ويتم فصل هذا عن أية شوائب أخرى، ثم ينقع فى الرماد المسامي و يتم التنفيس عنه بوساطة الأبخرة، حتى تتبقى كعكة أو كرة صغيرة من المعدن الثمين. والصهر فى البوتقة لا يفصل الذهب أو الفضة، ولكن هذا يمكن أن يتم بالطريقة القديمة المعروفة باسم "الفصل الجاف " أو " التثبيت ". وكان يمكن استخدام هذه العملية أيضا فى إثراء السطح فى سبيكة تحتوى على الذهب بسحب النحاس والفضة من الطبقات الخارجية، بحيث يعطى الشيء الذى تتم معالجته على هذا النحو نتيجة إيجابية للمحك (وسيلة الاختبار)، كما كان الحرفيون فى العصر الهللينستى يعرفون بالتأكيد.

صراع الذهب:

صراع الذهب، أي محاولة إنتاج الذهب (أو الفضة) من معادن أساسية يعتبر بشكل عام مرادفا للكيمياء. وليس من الممكن هنا القيام بمناقشة على أية درجة من العمق للأفكار التى أدت إلى نمو الفكر الكيميائي. ومع هذا، فلا بد من القيام بمحاولة ما لذكر أهم المفاهيم. فقد صاغ أرسطو، على الرغم من أنه ليس كيميائيا، نظريات يشيع الظن على نطاق واسع بأنها

أساس الكثير من الفكر الكيميائي. وكما هو معروف تماما كانت تعاليم أرسطو تقول إن كل المواد مؤلفة من أربعة عناصر: النار، والهواء، والماء، والتراب، وهذه العناصر تتمايز عن أحدها الآخر بـ "بخصائصها "، وهي السائل (أو الرطب)، والجاف، والساخن، والبارد. وفي كل عنصر اثنان من هذه الخصائص، على النحو التالي:

النار- ساخنة وجافة.

الهواء - ساخن ورطب.

الماء - بارد وسائل.

التراب - بارد وجاف.

وليس هناك بين العناصر الأربعة عنصر غير قابل للتغير؛ فهي تمر في داخل أحدها الآخر من خلال وسط تلك الخاصية التي تشترك فيها هذه العناصر؛ وهكذا يمكن للنار أن تصير هواء من خلال وسيط الحرارة؛ ويمكن للهواء أن يصير ماء من خلال خاصية السيولة، وهكذا. وبما أن كل عنصر يمكن أن يتحول إلى أي من العناصر الأخرى، فإنه يتبع هذا أن أي نوع من المادة يمكن تحويله إلى أي نوع آخر بمعاملته على هذا النحو؛ بحيث تتغير نسب العنصر لكي تتناسب مع النسب في عناصر المادة الأخرى. والمئات العديدة من الوصفات التي قدمها الكيميائيون كلها تقريبا تلجأ إلى هذا المفهوم الأساسي. وكانت هناك مادة واحدة أو أكثر موضوعا للمعالجات الكيميائية مثل التحميص، والدمج، أو الإحراق بالكلس (الجير)، ومادة معروفة باسم " حجر الفيلسوف " أو " الأكسير" كانت تنطبق على ما ينتج عن ذلك. وكان يمكن لتجهيز هذه المادة وتطبيقها على المواد المطلوب تحويل طبيعتها أن تتضمن عملية كيميائية موسعة. وفي بعض الأحيان كان يجرى تنفيذ العمليات في ظل الظنون بوجود تأثيرات من الكواكب. وإذا كان كل شيء يتم تنفيذه على نحو صحيح، فإنه يتم إنتاج الذهب الخالص.

المواد المطيلة للعمر:

تتضمن الأفكار الأساسية عن المواد الطيلة للعمر:

(ا) الاقتناع بإمكانية إطالة العمر بواسطة منتج كيميائي... (ب) الأمل في الاحتفاظ

(د) إطالة مدى الحياة فكرة هبة الحياة أو أنظمة توليد اصطناعية، و(هـ) التطبيق غير الممنوع لكيماويات أكسير الحياة فى المعالجة الطبية للأمراض [1].

وكان الفشل مصير محاولات تغيير طبيعة المواد الأساسية إلى ذهب، أو إطالة العمر، بالوسائل الكيميائية، بطبيعة الحال. كذلك كانت الأعمال العلمية السابقة الأخرى غالبا ما توضع على أساس مقدمات زائفة. وكان العمل القديم يتم فى مجال الأجهزة التى تعمل بالهواء المضغوط، مثلا، قبل التحقق من التأثيرات الأيروستاتيكية (توازن الهواء) التى يسببها وزن الهواء. ومن ثم، فلا غرابة فى أن الكيميائيين قد اختصوا بأكثر من نصيبهم العادل فى السخرية والاستهزاء؛ لأن كثيرين منهم كانوا باحثين جادين ينشدون الحقيقة ويستخدمون أفضل الفروض النظرية المعروفة فى زمانهم. وربما يمكن تفسير الاستهزاء جزئيا من خلال الحقيقة القائلة إنه على مرّ القرون سعى كثير من الدجالين إلى امتهان الكيمياء بقصد وحيد هو استغفال الغافلين لكي يكونوا الثروات لأنفسهم. ومع هذا، حتى الكيميائيين الجادين يجب أن يتحملوا نصيبهم من اللوم بسبب الطبيعة الملتبسة لمهنتهم. فقد كانوا إما جهلة أو، اختاروا أن يكونوا جهلة، بمناهج اختبار المعدن الثمين التى كانت معروفة تماما للحرفيين. ففى مجالات أخرى، مثل تكنولوجيا الآلات، كان هناك تعاون مثمر بين العلماء والحرفيين؛ فإذا تجاهل عالم مشورة أحد الحرفيين فإن الآلة المصممة لم تكن لتعمل ببساطة. وليست هناك إجابة بسيطة على سؤال فشل الكيميائيين في البحث عن مشورة عملية.

وعلى الرغم من رفض الكيميائيين وضع نتائجهم تحت إجراءات اختبار جيد، فإنهم أسهموا بقدر كبير فى تطور الكيمياء الحديثة وهذا الجانب من عملهم بصفة أساسية هو الذى اجتذب اهتمام مؤرخى العلوم. ذلك أن الجانب الخفي من الكيمياء، على أية حال، يحتل مكانا مهما فى تطور فكر الإنسان الديني والفلسفي والنفسي، ويستحق المزيد من الاهتمام الجاد بقدر أكبر كثيرا مما كان يلقاه من قبل غالبا. وعلى حد تعبير بوركهارت [2] أن هدف الكيمياء " هو إنضاج عمليات تحويل طبيعة المعادن، أو إعادة ميلاد روح الحرفي نفسه... والحقيقة أن الكيمياء ربما

---

(1) Ibid., 258-9.

(2) Alchemy - Science of the Cosmos, 23.

تسمى فن تحويل الروح". وليس من الضروري أن نصدق، مع بوركهارت، وحسين نصر[1] وغيرهما، أن هذا الجانب السري من الموضوع هو وحده الكيمياء "الحقيقية". ومن الواضح أنه لا يمكن بحث هذا الموضوع على نحو مناسب وصحيح بدون أن نأخذ هذا الجانب فى الحسبان. ومن سوء الحظ أن طبيعة النظام السري نفسه تحول دون الطرح الواضح والعقلاني لمبادئه الجوهرية. وغالبا ما كان الكتاب الكيميائيون يلمحون إلى أنهم يحفظون أسرار الكيمياء باستخدام المجاز والتشبيه لإبعاد الأشخاص غير المؤهلين على مسافة. وكان هناك أسلوب آخر هو نشر التعليمات السرية بين الكتابات الفنية، بحيث يمكن لغير المبتدئين فقط أن يستوعبوا معنى الفقرات المقحمة التى تبدو فى ظاهرها وكأنها غير متعلقة بالموضوع. وعلاوة على ذلك، كان الشائع أن هذه الكيمياء الحقيقية لا يمكن تمريرها سوى من أستاذ إلى تلميذه، ولا يمكن تعلمها من الكتب. ولاغرو، إذن، أن التعريف المرضى لمصطلح " الكيمياء "، فى جميع جوانبه، لم يتم وضعه بعد.

أدبيات الكيمياء

على الرغم من أن الأدبيات الباقية شذرات وغالبا ما لا نعرف مؤلفيها، فمن الواضح أنه فى الغرب خرجت الكيمياء إلى الوجود فى مصر الهللينستية. ولا شك فى أن الممارسات الحرفية، بما فيها محاكاة الذهب وغيره من المواد النفيسة، كانت أقدم من الكيمياء بحد ذاتها، كما أنها كانت إحدى المحفزات التى أدت إلى ظهور الكيمياء. هذه الممارسات تم وصفها فى وثيقتين نجيتا من عوادى الزمن، وتعرفان بشكل غير معتاد بمخطوطات ستوكهلم[2] وليدن[3]، ترجع فى تاريخها إلى القرن الثالث بعد الميلاد. وحوالى سنة ٢٠٠ ق. م. عرف بولوس المنديسي Bolus of Mendes أساليب فنية معينة فى التلوين، ومثل هذه الأساليب الفنية ممتزجة مع الأفكار الأفلاطونية الجديدة، والغنوصية، والهرمسية، والرواقية، مع الأفكار الأرسطية الكامنة، هى التى ساعدت على ترسيخ الكيمياء فى مصر. ولم تبق كتابات الكيميائيين الهللينستيين أنفسهم سوى فى عدد من المخطوطات المهترئة، وكثير منها تحمل أسماء أسطورية أو أسماء شخصيات شهيرة

---

(1) Islamic Sciences ,ch. 9.

(2) Now in Victoria Museum ,Uppsala , Trans. with comm.O. Lagercrantz , Papyrus Graecus Holmiensis , Uppsala , 1913.

(3) Preserved in University Library , Leiden. Trans. and anal. M. Berthelot , Collection des anciens alchimistes grecs, Paris, 1887- 8.

مثل هيرمس، وإيزيس، وموسى، وأوستانيس (بطل ملحمى فارسي أسطوري) وكليوباترا. وهناك اسم أو اثنان آخران ليسا مزيفين: إذ يبدو أن مريم اليهودية كانت شخصية حقيقية، ومكتشفة عظيمة فى العلوم العملية. ويحتمل أن أقدم هذه الكتابات منسوبة زيفا إلى ديموكريتوس، وقد سميت بهذا الاسم نسبة للفيلسوف اليونانى الذى ولد سنة ٤٧٠ ق.م. ويمكن أن نرجع تاريخ ديموكريتس الزائف إلى القرن الميلادي الأول أو العقود الأخيرة فى القرن الأول ق.م. وقد تم تأليف الكتابات الأخرى فيما بعد - كوميريوس، وكليوباترا الزائفة، ومريم اليهودية فى القرن الثانى بعد الميلاد ، وبعضها فى نهاية القرن الرابع الميلادي. وكان هناك شخصية مهمة هو زوسيموس من بانو بوليس Zosimus of Panopolis الذى كتب حوالي سنة ٣٠٠ ميلادية موسوعة فى الكيمياء، بقيت منها بعض الأجزاء.

وقد تمت ترجمة عدد معتبر من هذه الكتابات اليونانية إلى اللغة العربية، بيد أننا لا نملك معلومات دقيقة عن الأزمنة والأمكنة التى حدثت فيها هذه الترجمات. وعلى أية حال، فإنه يبدو أن أول الترجمات قد تمت قرب نهاية القرن الثانى الهجرى / الثامن الميلادي، وأن الجزء الأعظم منها وصل إلى العرب فى القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي. وربما كانت توجد فى بعض الحالات ترجمة وسيطة فى اللغة السوريانية، ولكن ليس من الواضح ما إذا كان حنين بن إسحق وتلاميذه قد شاركوا فى هذه الترجمات. ومن المؤكد أن العرب عرفوا عددا من الكتاب الإغريق الذين انتحلوا أسماء زائفة يزيد كثيرا عن الكتب التى بقيت باللغة اليونانية. ذلك أن ابن النديم يقدم قائمة طويلة من الكتاب ذوى الأسماء المنتحلة [1] ويرد ذكرهم كثيرا فى ثنايا مؤلفات الكيميائيين العرب. ولن يحدث سوى عندما تطبع المزيد من الكتابات الكيميائية العربية وتتم دراستها أننا قد نستطيع تعريف بعض المصادر الهللينستية على الأقل. وعلى كل حال، ينبغى أن نكون حذرين وألا نفترض أن المصادر الوحيدة للكيمياء العربية كانت يونانية، ببساطة لأن الكتب المكتوبة كانت ترجمات عن المؤلفات اليونانية المنسوبة زيفا إلى مؤلفين غير كتابها الحقيقيين. فقد أوضح نيدهام أن الكيمياء العربية كانت تحتوى على عناصر كانت خافية على الكيمياء الإغريقية ولكنها كانت ملمحا أساسيا فى نظيرتها الصينية. وهو يشير إلى أن " مسار الكيمياء الأولية الهللينستية كله كان مختصا بعلم المعادن.... على حين أن علم الكيمياء العربية انضمت

(١) ابن النديم، الفهرست.

إلى الكيمياء الصينية فى الطبيعة الطبية الشاملة لاهتماماتها "[1]. أما أفكار إطالة العمر فتظهر فى كتابات جابر بن حيان وفى مؤلفات كتاب عرب آخرين كتبوا فى الكيمياء، ويبدو أنه من المؤكد تقريبا أنها كانت مستوردة من الصين؛ حيث كان الشكل المتمايز للكيمياء الصينية موجودا منذ القرن الرابع قبل الميلاد. وليست هناك ترجمات معروفة عن اللغة الصينية فى القرون الأولى بعد الإسلام، ولكن كانت هناك علاقات تجارية بين الثقافتين منذ القرن الثانى الهجري/ الثامن الميلادى فصاعدا وكان من الممكن حدوث نقل غير مكتوب فى مسائل الكيمياء كما نعلم أنه حدث فى مجالات أخرى؛ على سبيل المثال، فى صناعة الورق وأساليب الحصار الحربية.

وعن بداية الكيمياء العربية لدينا فقط روايات ذات طبيعة أسطورية فى مؤلفات الكتاب الكيميائيين اللاحقين. فيقال، مثلا، إن الأمير الأموي خالد بن يزيد كان قد أمر العلماء المصريين أن يترجموا الكتب اليونانية والمصرية عن الكيمياء، والطب، والفلك إلى اللغة العربية، وأن يتعلموا الكيمياء من راهب بيزنطي اسمه ماريانوس. وبينما لا يستبعد أن خالد كان مهتما بالموضوعات العلمية، لا يوجد دليل يوحى بأنه كان مؤسس علم الكيمياء عند العرب. وعلى الرغم من أنه ربما كان هناك علماء عرب آخرون سابقون اهتموا بهذا الموضوع، فلا شك فى أن أهم اسم فى الكيمياء العربية الباكرة كان هو جابر بن حيان، المعروف بالنسبة للقارئ الأوربي منذ زمن طويل باسم Geber ، وهو التحريف الذى حدث فى العصور الوسطى للاسم العربي. والواقع، أن الكتابات المنسوبة إلى جابر ليست فقط أقدم المؤلفات الكيميائية التى نجت من تقلبات الدهر، وإنما تمثل قمة فى الاتقان لم يتخطاها قط العلماء العرب اللاحقون. وكما هو شأن علماء عرب آخرون، كان جابر متعدد الاهتمامات شغل نفسه بكل فروع العلم. ويقول إنه كتب حوالي ٣٠٠ كتاب فى الفلسفة، و ١٣٠٠ كتاب عن الأجهزة الميكانيكية وآلات الحرب وما إلى ذلك. وكانت هناك أيضا مئات الكتب فى الكيمياء. وثمة قائمة بكتب جابر، مع أماكن المخطوطات الباقية، قدمها كراوس[2]، وقدمها مع إضافات، فؤاد سيزكين [3]. كذلك وضع ابن النديم قائمة بمؤلفاته[4]. وحسب تصريحاته عن سيرته الذاتية التى نجدها فى كتابات جابر، كان اسمه أبو موسى جابر

---

(1) " The elixir concept " , 259.

(2) Jaber b. Hayyan ,I, 3-166.

(3) GAS, IV ,231 - 269.

(4) Fihrist , trans. Dodge, 855-62.

ابن حيان ويقال إنه عاش من سنة ١٠٣ هـ / ٧٢١ م إلى سنة ٢٠٠ هـ/ ٨١٥ م تقريبا. وقد درس على يدي الإمام جعفر الصادق كما كان مقربا للبرامكة.

ونسبة هذه الكتابات إلى شخص واحد، هو جابر بن حيان، بل حتى وجود مثل هذا الرجل تاريخيا، قد خضعت لتدقيق شديد من جانب العلماء والباحثين منذ نهاية القرن الثالث عشر الهجري / التاسع عشر الميلادي. والواقع أنه حتى ابن النديم [١] قال إنه تحدث إلى مجموعة من العلماء تساءلوا عن وجود جابر بن حيان، على الرغم من أنه هو نفسه يتقبل وجوده التاريخي. وقد حاول عدد من الباحثين المحدثين، منهم بيرثلوت M. Berthelot، وفون ليبمان Lippmann. O.E.von، وهولميارد. E.J. Holmyard وروسكا J.Ruska وآخرون أن يحلوا المشكلة دون أن يصلوا إلى استنتاج محدد [٢]. وفي سنة ١٩٤٢-١٩٤٣ م نشر بول كراوس عمله المشهور عن جابر [٣] وفيه أطلق مجادلة مفصلة ليبين أن جابر كان شخصية أسطورية وأن مجموعة مؤلفاته كانت من تأليف مجموعة من العلماء الإسماعيلية عند نهاية القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي وفي العقود الباكرة من القرن الرابع الهجري / الحادي عشر الميلادي. وفي وقت أحدث أخضع فؤاد سيزكين [٤] المشكلة لتحليل دقيق وحاول أن يقدم تفنيدا تفصيليا لاستنتاجات كراوس. وهو يأخذ بالرأي القائل إن الكتابات الجابرية يمكن نسبتها إلى جابر بن حيان. وثمة رأي وسط يأخذ به حسين نصر[٥] مؤداه أنه يقبل بالوجود التاريخي لجابر بن حيان وأنه ألف جزءا من الكتب المنسوبة باسمه، والتي أضاف إليها أتباع المذهب الإسماعيلي مقالات من لدنهم. ومن الواضح أنه ليست هناك إمكانية هنا لمناقشة هذه الآراء المتباينة بشدة أو تقديم أي استنتاجات جديدة. وبالنسبة لأولئك الذين يهتمون بمزيد من التحقيق في المسألة، ليس هناك بديل عن الفحص الدقيق للأدبيات، ولاسيما ما كتبه كراوس وسيزكين [٦]. وينبغي أن يكون كافيا أن

---

(1) Ibid., 855.

(٢) عن مناقشة إسهامات هؤلاء الباحثين في هذا الجدل، انظر:

GAS, IV, 175ff.

(3) Jabir b. Hayyan, I, 1943; II, 1942.

(4) GAS, IV, 132-269.

(5) Islamic Sciences, 199.

(6) Details of the various works will be found in Ullmann, Natur-und Geheimwissen-schaften, 198 - 200.

نقول إن كاتب هذه السطور لا يعتقد أن الاستنتاجات الرئيسية لكراوس قد تم تقويضها، ولكن جابر بن حيان كان شخصية تاريخية ربما يكون قد بدأ دراسة الكيمياء فى العالم الإسلامي. ومن غير المحتمل، على أية حال، أن أيا من الكتابات الجابرية كما هى الآن قد تم تأليفها فى القرن الثانى الهجري / الثامن الميلادي. بعض هذه الكتابات كتب كاملة الطول، على حين أن البعض الآخر، على الرغم من الإشارة إليها بوصفها كتبا، مجرد مقالات صغيرة فى صفحات قليلة. وهذه الكتابات قدمها ابن النديم كلا على حدة أو فى مجموعات وقد أعطيت هذا التتابع الزمنى على سبيل المحاولة: " كتاب الرحمة " النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى / التاسع الميلادي، " المائة واثنا عشر كتابا" و" السبعون كتاب" القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، "كتب الموازين "بادئا بالقرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي؛ " الخمسمائة كتاب" سنة ٤٣٢هـ/ ١٠٤٠ م تقريبا. وفى المناقشة التالية يستخدم الاسم " جابر" على أساس أنه يغنى عن المؤلفين المجهولين لهذه الكتب.

وتحتوى المجموعة الجابرية فى أجزائها المتنوعة فعلا على كل ما كان معلوما عن الكيمياء فى ذلك العصر والواقع أن القليل جدا قد أضيف إلى هذا الكم فيما بعد، باستثناء بعض التقدم العملى فى طريقة التجهيزات والعمليات الجديدة. وكل ما يمكن ذكره هنا بعض الأفكار التى تميز جابر عن أسلافه اليونانيين. وأول هذه نظرية الزئبق/ السلفا (الكبريت). وفى الزئبق يوجد الماء والتراب، والكبريت يحتوى على النار والهواء وبهذا فإن هذه المواد سويا تحتوى على العناصر الأربعة. وعندما تخلط جزيئات الكبريت والزئبق سويا وتدخل فى حيز مغلق، تولد الحرارة عملية إنضاج وطبخ ينتج عنها أنواع مختلفة من المعادن. وإذا كان الزئبق نظيفا والكبريت نقيا، وإذا كانت النسب بين الكميات فى تناسب تام مع بعضها البعض والحرارة بدرجة صحيحة، يخرج الذهب إلى الوجود. فإذا دخلت البرودة قبل الإنضاج، فإن الفضة هى التى تنتج عن ذلك؛ وإذا حدث الجفاف فإن النحاس الأحمر هو الذى ينتج. وكلما دخل المزيد من العوامل المزعجة، قلت نوعية المعادن. ومن ثم، فإن الكيميائي يجهد نفسه فى تقليد الطبيعة. فهو يحاول أن يكتشف كمّا من الزئبق وكمّا من الكبريت موجود فى الذهب وما درجة الحرارة اللازمة لإنضاج العملية. فإذا نجح فى إرساء شروطها، سيكون قادرا على استخراج الذهب. وربما ينبغى أن نضيف أن "الزئبق" و"الكبريت" لم يكونا بالضرورة يعنيان بالنسبة للكيميائي أنهما العنصران Hg and S، ولكنهما بهذه المصطلحات يمكن فهمهما بدلا من المبادئ الأساسية للسيولة وقابلية الاشتعال.

وعلى الرغم من أن نظرية الزئبق / الكبريت تظهر للمرة الأولى فى المجموعة الجابرية، فإنها لا تختلف فى أساسها عن المناهج التى استخدمها الكيميائيون فى العصر الهللينستى. وهناك نظريتان أخريان، على أية حال، تمثلان بالفعل افتراقا جذريا عن المبادئ والممارسات فى العصور السابقة. فقد كانت نظرية التوازن نظرية تأملية بدرجة كبيرة، حاول فيها الكيميائي التوازن فى الطبيعة (الحرارة، والجفاف، والبرودة، والسيولة) فى أية مادة محددة. وكان التوازن يحسم بإعطاء قيم عددية لكل حرف من الأبجدية وتحديد هذه القيم بالحروف الموجودة فى اسم المادة، حيث يمكن بناء عليها حساب النسب الطبيعية الموجودة فى المادة. فإذا عرفت هذه، حسب النظرية، يمكن مواءمتها لتنتج مادة أخرى، عادة هى الذهب، الذى كان ميزانه معلوما. هذا النظام الذى يكون فيه ما سبق مجرد إطار خارجي، كانت له بلا شك دلالة خفية.

وتظهر فكرة الأكسير الذى يمكن استخدامه دواء أو يستخدم قوة مانحة للحياة، للمرة الأولى فى الغرب فى كتابات جابر بن حيان. وكما ذكرنا من قبل، ربما كانت الفكرة مأخوذة عن الصين. فالأكسير الذى كان يمكن تجهيزه من مواد حيوانية أو نباتية أو معدنية، كان يمكن استخدامه لإطالة العمر أو يعطى دواء للناس الذين يعانون من أمراض ميئوس من شفائها. بل إن الأكثر إثارة للذهول ما يسمى علم التوليد، والذى كان يهتم بالتوليد الصناعي بدون تزاوج للنباتات، والحيوانات، بل والبشر، وكذلك منتجات الركاز والمعدن فى الطبيعة وفى المعمل، بما فى ذلك توليد المعادن الكريمة من الأساسية. ومن ثم فإن تحويل طبيعة المعادن الأساسية إلى ذهب بواسطة أكسير لم يكن سوى تطبيق متخصص للنظرية.

والاسم الكبير الآخر فى الكيمياء العربية الباكرة هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازى.[1] وهو، بطبيعة الحال، مشهور عن حق بأنه طبيب ممارس ومعلم، بيد أنه أيضا حول انتباهه إلى الفلسفة، والمنطق، والميتافيزيقا، والشعر، والموسيقى والكيمياء. ومع افتراض أن تواريخ تأليف المجموعة الجابرية صحيحة، فإنه كان معاصرا للكتاب المتأخرين المجهولين من كتاب هذه المجموعة، بيد أن آراءه مختلفة جد الاختلاف عن آرائهم. فقد كتب عددا من الكتب الكيميائية. وهو نفسه يعطينا قائمة باثنى عشر من مؤلفاته، بقي البعض منها على شكل مخطوط، على الرغم من أنها لا تزال تحتاج إلى أن تدرس على الوجه الصحيح. وعمله الكبير فى الموضوع ليس من ضمن الكتب

(١) انظر ما يلى الفصل الحادى والعشرين.

الاثني عشر، " كتاب سر الأسرار ". وقد حملت ترجمة روسكا التي وضع بها الحواشي والهوامش عنوانا خاطئا هو " كتاب الأسرار ".

ومن كتاب الأسرار نخرج بانطباع عن عقلية قوية أكثر اهتماما بالكيمياء العملية منه بالكيمياء النظرية. ولا يقبل الرازي بنظرية جابر بن حيان عن الميزان، ولا يناقش أكسير الحياة ولا يتأمل في المعنى الخفي للكيمياء. فقد كان يعتقد مع الكتاب الهللينستيين،أن جميع المواد مكونة من " العناصر" الأربعة وأنه من ثم يمكن تحويل طبيعة المعادن. إذ كان هدف الكيمياء أن تحقق هذا التحول بواسطة الأكسيرات، وكذلك تحسين الأحجار عديمة القيمة لكي تتحول إلى زمرد، وياقوت، ولازورد وما إلى ذلك. وقد اتبع الرازي خطى جابر في افتراض أن المكونات التقريبية للمعادن كانت الزئبق والكبريت، ولكنه يقترح أحيانا مكونا ثالثا ذا طبيعة ملحية- وهي فكرة ترد كثيرا جدا في الأدبيات اللاحقة عن الكيمياء. وكانت الأكسيرات ذات قوى متنوعة، تتنوع من تلك التي يمكن أن تحول ما يعادل مائة مرة من وزنها من المعدن الأساسي إلى ذهب، إلى تلك التي كانت فعالة حتى عشرين ألف مرة.

ويؤذن كتاب " سر الأسرار " بكتاب إرشاد معملي يتناول المواد والتجهيزات والعمليات. والحقيقة أن الرازي قد جلب ثورة في الكيمياء تمثلت في الحفاظ على الأهمية النسبية للتجربة والتأمل. ومن القوائم التي يقدمها عن المواد والجهاز يبدو واضحا أن معمله الشخصي كان حسن التجهيز. فقد كان به أوانٍ من كل الأنواع، ومصابيح ومسابك، وأفران تسمى التنور، وأفران صهر، وأنواع كثيرة من الأدوات، وحمامات رمل، وممرات مائية، ومصافٍ من قماش الشعر ومن الكتان، وأدوات التقطير، وحجر الشب، والأقماع، وأوعية من القرع العسلي الجاف، ومدقات الهاون. وبالإضافة إلى ذلك، يقدم الرازي تفاصيل، مع رسوم توضيحية في الغالب، عن بنية قطع أكثر تعقيدا من المعدات من هذه الوحدات وغيرها.

ولم تكن خزانته تحتوي على عينات من كل المعادن المعروفة آنذاك فحسب، وإنما ضمَّت أيضًا خام الحديد أو النحاس، والملكيت (وهو ركاز معدني)، واللازورد، والجص، وحجر الدم، والتركواز، وكبريتيد الرصاص، وغاز الستبين، والشب، والزاج الأخضر، والنطرون، والبورق، والملح العادي، والبوتاس، والزنجفر (كبريتيد الزنبقيك)، والرصاص الأحمر، والرصاص الأبيض، وأول

أكسيد الرصاص، وأوكسيد الحديد، وأوكسيد النحاس، وصدأ النحاس، والخل. وقد وضع مخططا لتصنيف جميع المواد المستخدمة في الكيمياء؛ وهنا للمرة الأولى نقابل التقسيم المألوف الآن للمواد إلى حيوانية، ونباتية، ومعدنية.

والعمليات الكيميائية التي وصفها الرازي أو ذكرها تتضمن التقطير، التكليس (الإحراق)، والإذابة، والتبخير، والبلورة، والتصعيد، والتنقية (الفلترة)، والدمج، والمراهم، وهذه الأخيرة عملية لتحويل المواد إلى لدائن. ومعظم هذه العمليات كانت تستخدم في تحويل طبيعة المعادن، والتي كانت حسبما يقول الرازي توجه على النحو التالي: أولا يجب تنقية المادة التي سوف تستخدم بالتقطير، والإحراق والدمج أو أية معالجة أخرى مناسبة. فإذا ما تم تخليص المواد الخام من الشوائب العالقة بها كانت الخطوة التالية تحويلها إلى حالة يمكن صهرها بسهولة بواسطة تحويلها إلى لدائن، وهو ما ينتج عنه ناتج منصهر تماما، بدون انبعاث أي أبخرة، عندما تسقط على صحن معدني ساخن، وبعد عملية اللدائن، تتم عملية الإذابة لتحقيق المزيد من تفكيك المادة، في " مياه حادة "؛ ولم تكن هناك عموما سوائل حمضية ولكن قلوية ونشادر، على الرغم من أن عصير الليمون واللبن الرائب اللذين بهما حموضة ضعيفة، كانا يستخدمان في بعض الأحيان. وعندئذ كان يتم تجميع المواد الذائبة المتنوعة، التي يتم اختيارها بطريقة مناسبة وفقا لكمية " الأجسام "، و"الأرواح "... إلخ، والتي يفترض أنها تمتلكها سويا. وأخيرا كانت المواد المذابة المجمعة تخضع لعملية التحويل إلى الحالة الصلبة، وإذا كانت التجربة ناجحة فلا بد أن تكون المادة الناتجة هي الأكسير.[1] وبالنظر إلى المقاربة المنهجية للرازي وإصراره على ضرورة العمل بصورة عملية، فقد اعتبر، بحق، أحد المؤسسين الرئيسيين لعلم الكيمياء الحديث.

وثمة كيميائي مهم من النصف الأول من القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، يختلف كليا في مواقفه عن الرازي، هو محمد بن أميل التميمي. وهناك عدد من كتبه بقيت مخطوطة وبعض كتاباته في قالب شعري عن الكيمياء. و "رسالة الشمس إلى الهلال "، مثلا، تحتوي على ٤٤٨ بيتا من الشعر، وفيها تمثل الشمس الأكسير والقمر يمثل الزئبق. وهناك كتاب مهم بقي في عدة مخطوطات، هو "كتاب الماء الورقي والأرض النجمية". في مدخل هذا الكتاب يخبرنا المؤلف كيف أنه ذهب مع صاحب له إلى معبد بوصير (في مصر) الذي كان معروفا باسم "سجن

---

(١) الخطوط العريضة التي سبق ذكرها عن مناهج الرازي صورة مكثفة قليلا عن وصف هولميارد في Alchemy, 86-8.

يوسف". وفي الداخل وجدا أن الحوائط والسقف مغطاة بنقوش باللغة الهيروغليفية؛ هذه الكتابات التي كانت خزانة الحكمة الكيميائية كتبها هيرمس. وقد نشر ابن أميل التميمي هذا في قصيدته "رسالة الشمس" وقدم شروحا لهذه الأبيات في " كتاب الماء الورقي" وهذا الكتاب الأخير نص مهم للغاية، لأنه بمثابة المخزن للقواعد الكيميائية، لاسيما تلك المنسوبة للقدماء والمؤلفين ذوى الأسماء المنتحلة. ويضع ابن أميل مؤلفات جابر تحت وطأة اللوم أحيانا ويتجاهل الرازى تماما، كما هو متوقع من كاتب كان يعتبر أن الجانب التأملي والخفي في الكيمياء أهم جوانبها.

والقول الحق، إن العالم العظيم، والفيلسوف الحكيم، والطبيب ابن سينا [1] لا يمكن اعتباره كيميائيا إطلاقا، لأنه ينكر في كتابه " كتاب الشفاء "وفي غيره، الاعتقاد الرئيسي في الكيمياء، وتحديدا إمكانية تحويل طبيعة المعادن. وعلاوة على ذلك، أظهر البحث الحديث أن معظم الكتب الكيميائية التي تحمل اسمه لم تكن من إنتاج قلمه. وهناك كتاب واحد باق موجود فقط في ترجمة لاتينية بعنوان « Liber de anima » ويبدو أنه يرجع في تاريخه إلى بداية القرن السادس الهجرى / الثاني عشر الميلادي تقريبا. وعلى الرغم من أن هذا ربما يكون مؤلفا أصليا لابن سينا، فيبدو أنه قد أخضع لعمليات تبديل ومراجعة في النسخة اللاتينية. والكتاب طويل تماما ويتناول طبيعة الكيمياء وأغراضها وأصولها والعمليات المطلوبة لإعداد الأكسير. ويورد عددا من الاقتباسات من الباحثين السابقين والمؤلفين ذوى الأسماء المنتحلة ومنهم فيثاجورس، وأفلاطون، وأرسطو، وهيرمس، ومريانوس، وجابر بن حيان، وذو النون المصري، وأبو بكر محمد ابن زكريا الرازى وأبو نصر محمد بن محمد الفارابي.

وهناك كتاب آخر ينسب إلى ابن سينا هو " رسالة الأكسير" الذى يوجد أيضا في ترجمة لاتينية بعنوان " Avicennae adHasen regem apistola de re recta " والكتاب على شكل خطاب من ابن سينا إلى أبي الحسن سهل بن محمد السهلي ويحتوى على تسعة أقسام. ويقول الكاتب في مقدمته إنه فحص كتب المؤيدين والمعارضين للكيمياء، ولكن بما أنه لم يستطع أن يحصل على صورة حقيقية من الكتابات فقد كون آراءه الخاصة بشكل مستقل. ويتضمن الكتاب وصفا لطرق تلوين المواد، والتجميع وتجهيز الأكسير. ويقدم الأوصاف المدققة الواعية لمختلف العمليات كما يصف الجهاز الذى يبدو أن الكاتب كان قد اخترعه. والحقيقة أن الكتاب

---

(١) انظر ما يلي، الفصل الثالث والعشرين.

كتاب إرشادي للمعمل؛ ويؤكد ابن سينا على نقطة أنه كان دائما يخضع فروضه للاختبارات التجريبية.

ويوجد كتابان مهمان كتبا باللغة الإسبانية فى الشطر الأخير من القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي بقلم مسلمة بن أحمد (ت ٣٩٦ هـ / ١٠٠٥ م أو بعدها بعامين). وعلى الرغم من أنه كان من أهالى قرطبة فقد كان معروفا باسم المجريطي لأنه أقام فترة طويلة فى مدريد. والكتابان هما " كتاب رتبة الحكيم ومدخل التعليم " والثانى " غاية الحكيم " وهو كتاب فى التنجيم. كان المجريطي فلكيا مشهورا وينعكس ميله نحو العلوم الطبيعية فى كتابه " رتبة الحكيم " الذى يصر على أرضية جيدة فى الرياضيات والعلوم لا بد منها للكيميائي الطموح. وكان لابد لهذا من أن يتضمن دراسة الرياضيات فى صفحات إقليدس وبطليموس، والعلوم الطبيعية عند أرسطو أو أبوللونيوس، وبعد ذلك ينبغى على الدارس أن يجرب يديه فى العمليات، وعينيه فى الفحص، وعقله فى التفكير فى المواد الكيميائية وردود الفعل. وينبغى على الكيميائي أن يناضل لكي يتبع الطبيعة، الذى هو خادمها، مثل الطبيب؛ إذ إن الطبيب يشخص المرض ويباشر العلاج، ولكن الطبيعة هى التى تفعل.

ويضم كتاب "رتبة الحكيم " توجيهات غاية فى الدقة وميسورة الفهم لتنقية الذهب والفضة بواسطة الصهر فى البوتقة وطرق أخرى، وهو ما يساعد على بيان أن الكيمياء المعاصرة عرفت نظام المعامل. أيضا يصف مؤلف الكتاب عملية تجربة عن تجهيز ما يسمى الآن أوكسيد الزئبق، تتم على أساس كمي. ويندر تماما أن نجد فى أدبيات الكيمياء حتى أقل اقتراح بأن متابعة التغيرات التى تطرأ على الوزن فى أثناء رد الفعل الكيميائي قد تؤدى إلى نتائج مهمة؛ وهو إجراء تم تطبيقه لأول مرة على يدي جوزيف بلاك فى منتصف القرن الثانى عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي، واستمر على مدى ما يزيد على مائتي سنة مبدأ هاديا فى علم الكيمياء. ويجب ملاحظة أن كتاب " رتبة الحكيم "لم يكن قد كتب حتى سنة ٤٠٠ هـ / ١٠٠٩ م أو بعدها، وهو ما يعنى أنه كتب بعد عامين على الأقل من وفاة المجريطي. ولهذا السبب يسمى مؤلفه أحيانا المجريطى الزائف، ولكن من الممكن فى هذه الحالة، مثلما هى الحال فى كثير غيرها، أن يكون قد تم تحرير الكتاب وربما تكبيره بعد وفاة المؤلف الأصلى.

وعلى الرغم من الاستمرار فى كتابة الكتب الكيميائية فى العالم العربي فى أثناء القرنين الثامن والتاسع الهجريين / الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين، فقد كان هناك عدد أقل من المؤلفين النابهين مما كان فى العصور السابقة. وكانت مثل هذه الكتب فى غالبها إعادة ترتيب وملخصات لكتب سابقة أو شروحا لها. وأحد أواخر الكيميائيين العرب، وكذلك أحد أعظمهم فى العصور الوسطى، هو عز الدين أيدمر الجلدكي، الذى كان مصريا، توفى سنة ٧٤٣هـ/١٣٤٢م أو بعد ذلك. ولا نكاد نعرف شيئا عن حياته، ولكنه يخبرنا أنه أمضى سبعة عشر عاما فى رحلات ممتدة، أخذته إلى العراق، وآسيا الصغرى، والمغرب، واليمن، والحجاز، والشام ومصر، حيث استقر فى نهاية المطاف. ويمثل الجلدكى الاتجاه الصوفي والمجازي فى الكيمياء العربية، بيد أن هناك دليلا على أنه قام بتجارب حقيقية فى عمليات عملية ومواد كيميائية. وقد كتب عددا كبيرا من الكتب، كثير منها بقيت فى مخطوطات، على الرغم من أنه ينبغي النظر إليها على أنها تشترك مع هذا العدد الكبير من الكتابات الكيمائية العربية التى تنتظر التحرير والدراسة. وقد امتدت اهتماماته إلى الخواص؛ أي الخصائص السحرية للأشياء، وعلم تركيب الأدوية، والطب، والتنجيم وخاصة نسبة المعادن وغيرها من المواد إلى الكواكب السبعة. وغالبا ما يفكر فى المتوازيات بين العمليات الطبيعية والكيميائية، ويهاجم ابن سينا الذى أنكر إمكانية التحويل الصناعي لطبيعة المعادن. ولم يكن كاتبا على قدر كبير من الأصالة وكثير من عمله يتمثل فى الشروح والتعليقات على كتب الكتاب السابقين. وتكمن أهمية مؤلفاته فى ذلك العدد الكبير من الاقتباسات التى رآها الجلدكي مناسبة لتضمينها فيها، وهى قيمة تعززت بالدقة التى وضع بها الاقتباسات عموما. وفى حالات عديدة كانت الأعمال الأصلية التى أخذ عنها الاقتباسات ما زالت موجودة، ويظهر من فحصها أن الجلدكى كان ناقلا حريصا؛ ومن ثم فإننا ربما نقبل بثقة تامة الفقرات الأخرى التى لا نعرف عن وجودها شيئا على أنها فقرات حقيقية.

وأحد كتبه " نهاية الطلب " غني بصفة خاصة بالمادة حسبما يمكننا الحكم من الحقيقة القائلة إنه يقتبس أو يذكر، ما لا يقل عن اثنين وأربعين كتابا لجابر بن حيان وعددا كبيرا للمؤلفين الآخرين، ومنهم ابن أميل التميمي، وابن سينا، والمجريطى، وخالد بن يزيد، وأبو بكر محمد بن زكريا الرازى. وهناك كتاب آخر يستحق الدراسة هو "كتاب البرهان فى أسرار علم الميزان". ويهتم الكتاب، كما يوحى عنوانه، جزئيا بنظرية الميزان التى عرضها جابر بن حيان، ولكنه يحتوى أيضا نطاقا واسعا من المعلومات القيمة. إذ إن الجلدكى يولى اهتماما خاصا لتصنيف واسع، والنباتات والمعادن. فعلى سبيل المثال، تم تصنيف الحيوانات إلى سبع مجموعات: البشر،

وشياطين الأرض، والطيور، والحيوانات البرية، والماشية، وحيوانات الماء والزواحف. كذلك تم تقسيم النباتات إلى سبع مجموعات، بحسب ارتباطها بالكواكب السبعة، كما ناقش استخدامها في الكيمياء. وتم تصنيف المعادن أيضا، ولكن بطريق أقل تنظيما. و «كتاب البرهان» كتاب مهم للغاية لأنه في حقيقته ملخص لكثير من المعارف التي تراكمت في العالم الإسلامي حتى القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي. فهو لا يتناول فقط الكيمياء ولكنه يتناول أيضا علم الكلام والفلسفة وهيئة الكون (الكوزمولوجي) والفيزياء والتنجيم وسحر الحروف. ولم تتوقف دراسة الكيمياء العربية وممارستها بعد زمن الجلدكي وإنما استمرت ولها أتباعها الجادون حتى القرن الحالي. وسوف نختم هذا المسح الموجز، على أية حال، بكلمات قليلة عن تأثير الكيمياء العربية على تطور نظيرتها الأوربية.

بينما لم تكن أوربا العصور الوسطى الباكرة تفتقر إلى الصناع والحرفيين مثل الصباغين، والرسامين، وصانعي الزجاج، وصاغة الذهب وغيرهم، يبدو أنه لم تكن هناك معرفة بالكيمياء في الغرب حتى استقدامها من العالم الإسلامي، وهي عملية بدأت في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي. وكانت إسبانيا أعظم مركز لبث المعرفة العربية في أوربا – حيث كان الجزء الجنوبي من شبه الجزيرة ما زال تحت الحكم الإسلامي. في إسبانيا ١١٤٤ م استكمل روبرت الكتوني Robert of Ketton أول ترجمة لكتاب عربي في الكيمياء إلى اللغة اللاتينية. وكان في طليطلة أن قامت مدرسة من المترجمين بترجمة عدد كبير من المؤلفات العلمية العربية إلى اللاتينية. وكان بارزا بين هؤلاء المترجمين جيرارد الكريتوني (٥٠٨ – ٥٨٣ هـ / ١١١٤ – ١١٨٧ م تقريبا). ومن بين المؤلفات الكيميائية التي ترجمها كان كتاب للرازي ويعتقد أيضا أنه ترجم أحد كتب جابر بن حيان. وكانت هناك أيضا ترجمات عديدة أخرى لكتب في الكيمياء تمت في الفترة نفسها؛ ومن الأمور ذات الدلالة أن الكثير من الكلمات الفنية لم يكن لها معادل في اللغة اللاتينية ومن ثم كان المترجمون مضطرين إلى تقديم هذه الكلمات كما هي بحروف لاتينية منقولة مباشرة عن اللغة العربية. ومثل هذه المصطلحات صارت جزءا من المفردات العلمية في اللغات الأوربية. والأمثلة في اللغة الإنجليزية هي:

Alkali , alchemy , alcohol , athanor , elixir , naphtha

وكلمات أخرى كثيرة. وتحدث الظاهرة نفسها في علوم أخرى وتكنولوجيات أخرى.

وعلى الرغم من أن كتابا واحدا أو اثنين أصليين من مجموعة جابر تمت ترجمتهما إلى اللغة اللاتينية، فإن الكتب الأخرى باللاتينية التى تحمل اسم جابر ليست لها أصول عربية معروفة. ومن الممكن طبعا أن تزيح دراسة الكتابات الجابرية التى لم تنكر نسبتها إلى جابر بن حيان حتى الآن النقاب عن ارتباط مباشر بالجبر اللاتيني، Latin Geber ولكن يبدو أن هذا غير محتمل. وكون أن مؤلفات الجبر اللاتيني موضوعة على أساس من النظرية العربية الكيميائية أمر غير منكور، ويبدو محتملا من مختلف تحويلات العبارات وأن مؤلفها كان يعرف العربية. وعلى أية حال، فإن الأسلوب العام مختلف تماما عن أي كتابات معروفة فى المجموعة الجابرية، ولا تحتوى على أي أفكار جابرية مثل نظرية الميزان واستخدام التعداد الألفبائي. وربما كانت هذه المؤلفات قد كتبها باحث أوربى، ولكن مهما كان أصلها، فقد باتت الحجج الرئيسية فى الكيمياء الغربية الباكرة واحتفظت بهذا المكان عدة قرون.

الفصل التاسع عشر
أدبيات الطب العربى

هاسكيل إيزاكس

جامعة كمبريدج

لا يوجد بين العلوم علم لقي من الحماية والرعاية بين العرب ما لقيه الطب – وهو علم أخذوه عن الإغريق ثم امتازوا عليهم فيه كثيرا. وتقول الحكمة العربية: " العلم علمان، علم يرفع، وعلم ينفع، فالرافع الدين والنافع الطب ". ولم يكتف المسلمون بوضع الطب فى مستوى عال ولكنهم أيضا أضفوا لقب " حكيم " على من يمارسون الطب، وهو مصطلح يستخدمه المسلمون حتى اليوم فى مجالات عديدة. والربط بين الطب والتعليم الدينى جدير بالملاحظة وهو سمة مفرحة من سمات الحياة الإسلامية؛ لأنه وفقا للحديث النبوى:" العلم علمان، علم الفقه للأديان وعلم الطب للأبدان".

والطب العلمي، منذ موت جالينوس حتى مولد وليم هارفى، ظل حيا بواسطة المدارس النشيطة فى بيزنطة والعالم العربي. بينما كاد أن يتوقف بين اللاتين الجدد فى أوربا، والذين كانوا يعملون تحت وطأة الجهل والخرافة، وبين البيزنطيين الأواخر بقي وجوده معلقا بدلا من النمو، وتحت الهلال الساطع فى الشرق كان لابد لنا أن نعجب بواحدة من أبرز مراحل تاريخ الطب، تلك التى تطورت داخل نطاق ثقافة الحضارة العربية.

وقبل الإسلام كان هناك القليل جدا من الطب تمارسه القبائل العربية ولم يكن هناك دليل على وجود أطباء، أو دجالين أو تلميح إلى المداواة. ولم يدع النبي محمد عليه الصلاة والسلام نفسه معجزات. وعندما كان يحتاج إلى مشورة طبية كان يطلب خدمات الحارث بن كلدة – أول طبيب عربى درس الطب فى جنديسابور؛ ووفقا للحديث النبوي قدم محمد صلى الله عليه وسلم نصائح عن الصحة والنظافة الشخصية عرفت فى شكلها الجماعي فيما بعد باسم " الطب النبوي " [1]

(1) C.L.Elgood "Tibb-ul-Nabi" , Osiris ,XIV ,1962,38.

ومع قدوم حركة الفتوح الإسلامية واستيلاء العرب على أراض بعيدة عن ديارهم الأصلية، لم يخفق العرب في اكتشاف افتقارهم إلى العلم، وخاصة العلم الطبي. ولم يكن لديهم اعتراض على تلقي المعرفة الطبية من اليونانيين الوثنيين، ولكن على الرغم من أن التأثير الرئيسي على العلم العربي كان إغريقيا بالتأكيد، فقد كان في النص فقط وليس في الروح. فلم تنزل الروح الإغريقية قط أو كانت تستطيع النزول على المؤمنين الحقيقيين بالإسلام. فلم يكن هناك مسلم يعرف شيئا مكتوبا باليونانية في أصلها؛ إذ كان لابد من ترجمة الكتابات اليونانية إلى اللغة العربية.

ومن أجل هدفنا ربما نضع الحدود للطب العربي فيما يبين سنوات ٨٥٠ هـ / ١٢٣٠ م (فيما بين القرن الثالث والقرن السابع الهجريين). هذه القرون الأربعة تغطي أحداثا على أعلى مستوى من الأهمية بالنسبة لتاريخ الفكر العربي. وكانت معرفتهم الطبية قد تأسست على المبادئ الفلسفية والمنطقية: على استقراء يمضي بواسطة تجربة الاختيار، مراقبة دائما وحريصة وتصعد ببطء إلى تعميمات النظرية. وهذا موضح توضيح وافر، خاصة في مؤلفات ابن سينا.

مرحلة الترجمة وجنديسابور

لا يمكن تحديد فترة الترجمة تحديدا دقيقا؛ فهي تقع تقريبا ما بين سنة ١٣٢ هـ / ٧٥٠م وسنة ٢٣٦هـ / ٨٥٠ م، ولكن قبل ذلك كان الأطباء في جنديسابور يترجمون بالفعل بعض المادة اليونانية إلى السوريانية وإلى العربية أحيانا. وكانت بعض هذه الترجمات متفرقة. وأقدم تأثير أجنبي بالتأكيد يمكن أن نستنبطه في مجال الطب العربي، هو في طبيعة الفترة أكثر منه في الترجمة المباشرة. ويبدو أن أقدم القائمين على هذه العملية كانوا من النصارى في معظمهم، وبدرجة أقل من اليهود الذين كانوا تحت الحكم الساساني وسكنوا العراق والجزء الجنوبي الغربي من فارس. ويمكن تتبع أثر مثل هذا التأثير في كتب أهرون وماسرجويه اللذان عكفا على المصادر اليونانية وأطلقا بشكل كامل عنان مذاهب العناصر الأربعة (اصتقسات) الأخلاط الأربعة والأمزجة الأربعة.

ووفقا لبار هيربايوس [1] تمت ترجمة مجموعة رسائل أهرون الطبية (كناش)من السوريانية على يدي ماسرجويه إلى اللغة العربية من أصل يوناني وهذا القول يتناسب جيدا مع قول ابن

(1) Cited by Elgood , Medical history of Persia ,99.

أبي أصيبعة بأن سيرجيوس، الراهب من رأس العين، كان أول من ترجم كتبا طبية وفلسفية عن اليونانية. ومن ناحية أخرى، يقرر فؤاد سيزكين [١]. أن ماسرجويه لم يترجم فقط رسائل أهرون ولكنه أضاف من لدنه مقالتين. وهكذا يكون واحدا من أوائل المترجمين الذين ترجموا الكتب الطبية إلى اللغة العربية، وأيضا أقدم كاتب طبي بهذه اللغة. وقد ذكر إلجود كتابه الآخر " كتاب في أبدال الأدوية "، ولكن مايرهوف يرفض أصالة تأليفه. ولا بد أن مؤلفات ماسرجويه لقيت قبولا طيبا من الأطباء المسلمين، لأن أبا بكر محمد بن زكريا الرازى يقتبس منه مرارا وتكرارا، مستخدما عبارته التقديمية " وقال اليهودي".

بدأت الترجمة بجد سنة ٢١٥هـ / ٨٣٠ عندما أسس الخليفة المأمون مؤسسته الشهيرة بيت الحكمة ببغداد. وفي هذه الأكاديمية بدأ العلماء النساطرة من جنديسابور [٢] يترجمون من المخطوطات اليونانية. وقد وضعت النسخ العربية في شكلها النهائي بالتصحيح على الأصول اليونانية. وأضيفت إلى هذه الترجمات ترجمات من اللغة الفارسية وبدرجة أقل من المصادر الهندية. وفيما بعد، مع تدهور جنديسابور وصعود بيت الحكمة، نشهد ميلاد الكتابات الطبية العربية في الترجمات.

وأفضل المترجمين المشهورين وأحسنهم كلهم كان المسيحي العربي الموهوب المدعو حنين بن إسحق العبادي الذى كان من مواليد الحيرة سنة ١٩٢ هـ / ٨٠٨ م ومات سنة ٢٦٠ هـ / ٨٧٣م. كان إراسموس النهضة العربية وعرف فيما بعد في الغرب اللاتيني باسم Johannitius أو Hunainus وقد شكلت المقدمة أو Isagoge التي كتبها حنين جزءا من مجموعة المقالات الطبية باسم، Ars Medicinae Articella التي صارت فيما بعد الأساس لمقررات الدراسة الطبية في الجامعات العربية [٣].

ولكي نقيم باختصار أهمية دور حنين باعتباره ناشرا للمعرفة، من المهم أن نعرف أن المعرفة العلمية العربية، حتى زمن حنين، لم تكن ضئيلة فحسب وإنما كانت تفتقر أيضا إلى المصطلحات

---

(1) GAS, III ,206-7.

(2) EI² "Gondeshapur".

(3) Pearl Kibre , Studies in Medieval Science, I, London , 1984 ,186

عن دور حنين في حركة الترجمة ككل، انظر ما يلى، الفصل الثامن والعشرين.

الجوهرية جدا لنقل الفكر. وعلى الرغم من أن الترجمة من المادة اليونانية إلى السوريانية بدأت في النصف الأول من القرن السادس الميلادي، فقد كانت معظم هذه الترجمات ذات مستوى متدن. وكثير من النسخ السوريانية من أعمال حنين، بطبيعة الحال، ترجمت إلى اللغة العربية في نهاية الأمر، وبذلك وجدت طريقها إلى المجموعة العربية. وبسبب هذه الحماسة الباكرة نحو الترجمة وتأسيس تقاليد، لم يلبث العرب أن امتلكوا (على سبيل المثال) ترجمات لكل كتاب من كتب جالينوس التي كانت ما زالت تدرس في مراكز التعليم اليوناني منذ القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي إلى القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. ويمكن أن يكون هذا بلا شك لأن مؤلفات هذا الطبيب العظيم في مجملها وكذلك مناهجه ونتائجه، قد استوعبها الأطباء العرب اللاحقون تماما وصارت جزءا مندمجا في تعليمهم الطبي.

لم يكن أسلوب حنين مجرد تلاعب بالكلمات ولكنه كان بحثا عن المفردات العربية التي تحمل المعنى الدقيق لما يعادلها في اللغة اليونانية. فقد كان هو المترجم الممتاز وكان أمينًا على الأصل اليوناني – وهي لغة كان يتقنها في شبابه؛ ومن ثم ترجم chalazion إلى "برد " وكلمة pannus إلى "سبل " (والكلمة اليونانية الأولى معناها ورم صغير جامد على حافة الجفن الأعلى؛ والكلمة الثانية معناها قطعة من القماش المهلهل؛ غشاء مثل القماش المغطى بالدم يغطى جزءا من القرنية أو يغطيها كلها، وهو تعقيد يحدث كثيرا في مرض الرمد الحبيبي أو التراكوما).

وفي تاريخ لاحق لم تصبح هذه ترجمات شائعة بوصفها كتبا إرشادية بقدر ما كانت كتبا مرجعية. وعلى سبيل المثال، كان من الأسهل على طالب الطب أن يدرس كتاب علي بن عيسى الكحال عن أمراض العين " تذكرة الكحالين " بدلاً من كتاب حنين " عشر مقالات ". ولكتاب "عشر مقالات" أخطاؤه، لأن هناك طلبا على التوازن بين النظري والعملي؛ وبالنسبة للمبتدئ الذي يبدأ في دراسة طب العيون، يصعب عليه متابعة هذا الكتاب. ويجد ابن أبي أصيبعة أن ترتيب المقالات يفتقر إلى الاتساق، وأن المحتويات مختصرة. ويقرر أيضا أنه عرف عن مقالة حادية عشرة تتناول العلاج بالعمليات الجراحية. وتتأكد هذه الملاحظة من جانب أبي بكر محمد ابن زكريا الرازي الذي يشير إليها في كتابه المسمى " كتاب الحاوى ". وبتأليف كتاب ثان عن طب العيون لاستخدام ولديه داود وإسحق، وضع له عنوان " كتاب المسائل في العين "، قدم حنين موضوعا جديدا في أدبيات الطب العربي – نوعا من التعليم الطبي الشفاهي الذي صار منتشرا للغاية فيما بعد بين دارسي الطب (وربما نلاحظ أن سلسلة التعليم الشفاهي في الأدبيات الطبية الإنجليزية بقيت منتشرة بين طلاب الطب حتى الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الحالي).

مرحلة التطور والإسهامات الأصلية:

في غضون فترة تقل عن قرن من الزمان، وبعد تراكم مثل هذه المادة الطبية، أبدى الأطباء العرب نشاطا جما في دراسة الطب وتعليمه. وربما يقول المرء إن هذه كانت فترة البحث والدراسة بعد فترة الترجمة. ودراسة ما تم ترجمته دربتهم على الملاحظة الحريصة والتفكير الواضح. وعلى الرغم من الاحتياج إلى " مساعدات للتشخيص "، فإنهم كانوا بارعين بما يكفي لتكوين مناهجهم الإكلينيكية، وعدلوها في بعض الأحيان، ولكنها كانت دائما متسقة مع مناهج أسلافهم الإغريق.

كان الطبيب العربي في البداية ممارسا عاما؛ ولم يكن اختصاصيا؛ وقد سعى أيضا إلى أن يكون موسوعيا وحاول أن يتوسع في مخطط المعرفة الطبية مع تبجيل للأوائل. وهذا مبين بشكل جيد في كتاب " فردوس الحكمة " لعلي بن ربان الطبري الذي عاش في القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي [1]. ويتناول " الفردوس" بصفة رئيسية الطب بمعناه الصحيح، ولكنه يتناول أيضا إلى حد ما الفلسفة، والأرصاد الجوية، وعلم الحيوان، وعلم النفس، والتنجيم. هذا الكتاب هو الأول من نوعه وهناك ما يبرر تفكير المرء في أنه كان مقصودا أن يكون كتابا دراسيا لطلاب الطب، لأن المؤلف يلاحظ أن من يتمكن من هذا الكتاب ويسبر غوره تماما ويستوعبه كاملا سوف يجده أعظم جزء مما يحتاج إليه الخريج الشاب من علم الطب وفعل القوى الطبيعية في هذا العالم الصغير وفي الكون كله أيضا. [2]

يخاطب علي الطبري في مقدمته أولئك الذين ينوون أن يصيروا أطباء ليدلهم على كيفية مقاربتهم موضوعهم. وهو يقارن المهنة الطبية بالمهارات الأخرى، مثل النجارة، والحياكة وغيرها من الأعمال اليدوية ويواصل القول إن مهارة المهنة الطبية لا يمكن أن تكتسب في سهولة؛ إذ إنها تحتاج فترة من التدريب والدراسة، ولكن أولئك الذين لا يصبرون كثيرا يمكنهم الإفادة من هذا الكتاب الذي، عندما يقارن بكتب أخرى يكون بمثابة حجر فريد بين غيره من الأحجار الكريمة[3].

---

(١) تاريخ الميلاد غير معروف، ولكن صديقي يضعه حوالي سنة ٧٨٥ م.

(٢) صديقي، فردوس الحكمة، ٣.

(٣) نفسه.

ويبذل إدوارد جرانفيل براون فى كتابه عن الطب العربي Arabian Medicine محاولة بسيطة لوصف مقدمة الفردوس، ولكنه يرقم أجزاء الكتاب، وفصوله وما يحمله من خطاب. ويقدم ماكس مايرهوف شرحا أكثر تفصيلا، ويعدد ٣٦٠ فصلا. ويصف محتوياتها باختصار ويلحق بورقته كشافا بالمصطلحات الفنية وقائمة بالأدوية والمعالجات. ويعتمد على الطبري بصفة أساسية على المصادر اليونانية، وبغض النظر عن هيبوقراط وجالينوس، يذكر الأسكندر الأفروديسي، وستيفانوس السكندري، وفيثاجورس. وهناك أيضا دليل على وجود بعض العناصر الهندية، لاسيما فى الفصل الذى عقده عن المواد الطبية. والكتاب العرب الوحيدون الذين اقتبس منهم ماسرجويه، ويوحنا بن ماسويه وحنين بن إسحق [1]. ويستبعد براون النظرة إلى الكتاب على أنه " لايزيد إلا قليلا عن كتاب جيب " [2].

التعليم والاحتراف والتخصص

فى عصور ما قبل الإسلام والعصور الإسلامية الباكرة، كانت مهنة الطب، كقاعدة عامة، يتوارثها الابن عن الأب، كما كان الحال فى آل بختيشوع، وآل ماسويه، وآل قرة. فقد كان تعليم الطب ينهج نهج الإغريق وكان يردد بقوة رنين الاهتمام بالبلاغة والجدل وكانت الطرق التى يتم بها تحصيل المعرفة النظرية والمهارة العملية المطلوبة لممارسة المهنة تتنوع تنوعا كبيرا. ونعرف هذا من تراجم الأطباء التى وصلتنا فى كثير من الكتابات العربية. وكان بعض الطلاب يحصلون على معرفتهم وخبرتهم بالتتلمذ على طبيب مشهور لفترة من الوقت، يتقنون مهنتهم فى أثنائها. وكان البعض الآخر يرتبطون بإحدى المستشفيات حيث يلقون محاضرات عامة على طلاب الطب، وهو ما يبدو أنه كان ممارسة شائعة. أما التوجيهات العملية فكانت تتم عن طريق اصطحاب الطبيب فى جولاته، وبملاحظة ما يجرى بالعيادات والمعاونة فيها. كانت فترات العمل فى المستشفى أساسية للأطباء الممارسين الشباب الذين كانوا حريصين على تحسين خبرتهم الطبية وتعزيز مسار حياتهم المهنية. ولابد أنه كان من الصعب إلى حد ما فى بعض الحالات تحقيق هذا الهدف؛ لأنه، إذا ما حكمنا بناء على خطابات معينة وجدت فى أوراق جنيزا القاهرة، كان من المهم للطبيب

---

(1) Meyerhof, " Tabari's Paradise of Wisdom " ,6-54.

(2) Arabian Medicine , 44.

الشاب أن يحصل على خطابات توصية من شخص له سلطة، مثل الوالى، أو القاضى فضلا عن شهادة تزكية من رئيس الشرطة [1].

وكان هناك تنوع كبير فى جميع الفترات فى التعليم الطبي القياسي، وكما قد يتوقع المرء عندما لا يكون هناك تحكم حقيقي وفعال فى الممارسة الطبية، سواء بالترخيص أو بأى وسيلة أخرى. وطوال الفترة التى ندرسها، وإلى حد صغير فى المدن وبشكل أكثر حصرية فى مناطق الريف، كان جانب الحرفة فى الطب هو المسيطر، ومعه كان التعليم التقليدي فى الأسرة والتلمذة قد صار بالتدريج بعيدا تماما عن أي أسس علمية أو نظرية. ومع هذا، فإنه فى أثناء العصر العباسي والفاطمي كان هناك بالتدريج تحديد للمعايير القياسية للمقررات الواجب دراستها فى الطب. وقد تأسس نوع من الاختبارات المؤهلة فى عصر الخليفة العباسي المقتدر (حكم ٢٩٥-٣٢٠ هـ / ٩٠٨ -٩٣٢ م) عندما لاحظ حالة من حالات الممارسة السيئة سنة ٣١٩ هـ/ ٩٣١م. وعندها أصدر مرسوما، حسبما يقول القفطى فى كتابه " إخبار العلماء بأخبار الحكماء" [2]، بأن يمنع أي شخص من ممارسة الطب فى بغداد ما لم يكن قادرا على إقناع سنان ابن ثابت (ت٣٣١هـ/ ٩٤٣ م) بقدرته وكفاءته فى ممارسة هذه المهنة. وكان هذا المرسوم محاولة باكرة، إن لم تكن الأولى، لتنظيم ممارسات العلاج، ويمكن اعتبار هذه المحاولة واحدة من أوائل هيئات الاختبار ومنح الترخيص.

وفى أثناء القرنين الخامس والسادس الهجريين / الحادى عشر والثانى الميلاديين، عندما وصل الطب العربي مرحلة النضج، نلاحظ صعودا فى معايير التعليم الطبي، والاحتراف والتخصص، فقد ظهرت أدبيات خاصة تتناول معظم فروع الطب وكذلك موضوعات ترتبط بالطب، أو ترتبط على نحو ما بفرع آخر له علاقة بالمهنة، مثل الصيدلة، والتغذية والتنجيم، والسحر، وأخلاقيات الطب وآدابه. ولم تكن هذه الكتابات بالضرورة بأقلام المتخصصين كما نعرفهم الآن. ذلك أن الأطباء العموميين كتبوا مجلدات كبيرة عن كل الأمراض بالتفصيل. وكان بعضها يتضمن التشريح، والمادة الطبية، وعلم الأمراض كذلك. وصارت مؤلفاتهم موسوعات أكثر منها كتب دراسية. وكتاب "الحاوى " للرازى، وكتاب " كامل الصناعة " للمجوسي، وكتاب " القانون " لابن

---

(1) S. D. Goitein , A Mediterranean Society ,II , 250.

(2) Leipzig ,1903 ,191.

سينا أمثلة بارزة على هذا. وفى تاريخ لاحق نشهد نمطا جديدا من الكتابات ظهرت فى المشهد، كتبا من نمط " الموجز" والكتب الأكثر إدماجا والتى كتبت على شكل جداول مثل كتاب ابن جزله "تقويم الأبدان". وكانت الفكرة وراء إنتاج مثل هذه الكتب جمع الكثير من المادة المبعثرة فى مجلد واحد تسهل قراءته ويمكن للأطباء الممارسين الشباب ودارسى الطب الحصول عليه بثمن رخيص. هذا النمط من الكتابة لم يكن بالضرورة اختصارا لعمل أصلي؛ فعلى سبيل المثال لم يكن كتاب "موجز القانون " لأبى الحسن علي بن النفيس (ت٦٨٧ هـ / ١٢٨٨ م) مجرد تلخيص لكتاب " القانون " لابن سينا حسبما يشير عنوانه، لأنه:

" بصفة عامة يقدم الموجز تكثيفا لمجموع التعاليم الطبية العربية التى عرض لها كتاب القانون، ويحتوى أيضا على الكثير من الملاحظات المستقلة، والأحكام والرسوم التوضيحية التى تبرر معاملته باعتباره كتابا توضيحيا لنظام الطب العربي كما كان يتم تدريسه فى القرن الثالث عشر الميلادي. وقد أضاف ابن النفيس ملاحظاته الخاصة لكي يجعلها تتماشى مع تجربته الخاصة " [1].

وقد نلاحظ بالمثل أن ابن النفيس في شرحه للجزء الخاص بالتشريح فى كتاب "القانون" المعنون " شرح تشريح القانون "، يقدم أول وصف صحيح فى الأدبيات الطبية للدم. وهناك فئة أخرى تتمثل فى التعليم الطبي الشفاهي الذى يشير إليه ابن أبى أصيبعة فى كتابات الكثير من الأطباء، مثلا، " كتاب الاقتضاب على طريق المسائلة والجواب " الذى كتبه أبو نصر سعيد المسيحي (ت ٥٨٩ هـ / ١١٩٣ م) [2]. ولابد أن مثل هذا الكتاب كان عونا كبيرا لأي طالب، وهو نوع من الكتب التى يمكن للطبيب الشاب الرجوع إليها بسرعة إذا ما ساوره الشك فى أنه أغفل شيئا واضحا فى تشخيصه. ولا ينبغى لنا أن نتجاهل نوعا رابعا من الأدبيات الطبية، كتب ببساطة، وهو ما كان يسمى " طب العامة ". وقد برهن هذا على كونه مفيدا فى معالجة عامة الناس لأنفسهم، ويقدم نصيحة مختصرة على معالجة الصعوبات الصحية والمرض. كانت مثل هذه الكتابات على أساس الاعتقاد بأنه بقدر ما يمكن، يجب إتاحة المعرفة لكل من يسعى إليها. والأدلة على مثل هذه الكتابات موجودة بين الكثير من الشذرات الطبية فى أوراق جنيزا

---

(1) M.J.L. Young ," The Arabian system of medicine in the thirteenth century " (unpublished Melbourne Ph.D. thesis , 1963), I , 90-1.

(2) Ghaliongi , Questions on Medicine.

القاهرة، كما أنها عادة ماكانت تكتب بلغة عامية بسيطة.

وهناك نمط آخر من الأدبيات الطبية التى تهتم بطريقة أو بأخرى بالمهنة الطبية تتضمن كتبا تهتم بأخلاقيات الطب؛ أي العلاقة بين الطبيب والمريض، وآداب تعاملات الأطباء فيما بينهم سرعة البديهة والسخرية الموجهة إلى الأطباء والنقد العدائي للطب. ونعرف من مقدمة كتاب الفردوس أهمية السؤال عمن كان يجب أن يمارس الطب، وما الخصائص التى ينبغى أن تكون له. ووفقا لعلي الطبري فإن على الشخص الذى ينوى ممارسة الطب أن يبدى خمس فضائل:

١- الاهتمام المستمر بجلب الراحة لجميع الناس على السواء.

٢- محاولة شغوفة بأن يكتشف ما الخطأ عند المريض.

٣- إدراك أن الطبيب مطلب يحتاجه المريض وعامة الناس على السواء.

٤- الوعي بمكانة الطبيب بين العامة.

٥- إنجاز واجبات المهنة يتم بإذن الله فقط.



٧ – صفحة من مخطوط استكمل سنة ٦٤٠ هـ / ١٢٤٢ م من كتاب ابن النفيس " شرح تشريح القانون " يبين وصف المؤلف (السطور٢ – ١٠) للدورة الدموية الصغرى.

ويواصل القول بأن الطبيب يجب أن يكون رحيما بمرضاه، قنوعا، وأن يبدى التعاطف والعفة. ويجب أن يشغل نفسه بالأفعال، لا الكلمات؛ ولا يكون قدوما (جسورا) في مقاربة العلاج ولا مكثارا (ثرثارا) ولا يدعى أكثر مما يعرف. ويشير على الطبري أيضا، بصورة عابرة، إلى علاقة الطبيب بالطبيب؛ فلا ينبغي للطبيب أن يفيد من أخطاء زميل له، ويجب عليه ألا يحط من شأن طبيب آخر تصادف أنه عرف جوانب القصور فيه [1].

وقد حفظ ابن أبي أصيبعة حكاية تخص مرض الخليفة العباسي الناصر لدين الله (حكم ٥٧٥-٦٢٢ هـ / ١١٨٠- ١٢٢٥ م) الذى كان يشكو من حصوة في المثانة كانت تسبب له حبس البول. وإذ وجد طبيبه الخاص، أبو الخير المسيحي، أن حالته خطيرة إلى حد ما، استشار طبيبا آخر أكثر مهارة هو ابن عكاشة الذى نصح بإزالة الحصوة بالجراحة. وقد رفض الخليفة مثل هذه العملية الخطيرة. وعندها تم استدعاء طبيب ثالث هو أبو نصر سعيد المسيحي ونصح بطريقة محافظة للعلاج بالأدوية ونجح العلاج وصار الخليفة غاضبا للغاية من ابن عكاشة وأمر بإعدامه، ثم تدخل أبو نصر وأنقذ حياة زميله.[2]

وهناك ملاحظات من الأقوال المأثورة من بين السمات الشائعة في الأدبيات العربية الطبية في العصور الوسطى من حيث الحكم على الطب بوصفه خدمة للأمة وعلى السلوك الأخلاقي للطبيب. وكانت الأمثال والحكم الطبية التى تؤكد على السلوك الأخلاقي شائعة بين رجال الطب شأنهم شأن عامة الناس. فقد كان كل مؤلف مشهور تقريبا، من حنين بن إسحق إلى ابن سينا وإسحق الإسرائيلي، إلى موس بن ميمون، إما يؤلف أقواله المأثورة أو يكتب شرحا على أقوال هيبوقراط أو أي كاتب كلاسيكى آخر في الموضوع. وفي هذا المجال لم يكن الشرح يتابع فقط الأغراض التفسيرية الخالصة وإنما كان يخدم أيضا للتعبير عن آراء المرء التى يعتز بها. وأحد أفضل الكتب عن الأخلاق الطبية كتاب " أدب الطبيب " الذى كتبه إسحق بن علي الرهاوى (القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي). فقد أشار إلى كل من أهمية المهنة الطبية والمكانة التى ترتبط به. ومن واجب الطبيب أن يضع مصلحة مريضه وسعادته فوق كل الاعتبارات. وحط أحد الأطباء من قدر مهارة طبيب آخر يمكن أن يعد من قبيل سوء السلوك المهني الخطير. ويكتب

---

(١) صديقى، فردوس الحكمة، ٤.

(٢) لمزيد من التفاصيل وشرح هذه الحكاية انظر السامرائي، مختصر تاريخ الطب العربي، جـ ١، ٥٩٥-٥٩٨.

الرهاوى أنه يمكن للفلاسفة أن يحسنوا الروح فقط ولكن الطبيب الفاضل يستطيع أن يحسن كلا من الروح والجسد. ويستحق الطبيب التأكيد على أنه يقلد أفعال الله سبحانه، بقدر ما يمكنه. ويحذر الرهاوى من أولئك الذين يداهنون السلطان بالمعاجين، ويختارون النساء الحسناوات على أن ذلك جيد لصحة المرء، ويعطون أدوية للهضم، ويجملون شعر الفرد، وتحفز الرغبة فى الجماع، وبهذه الطريقة يتصلون بأهل الثروة والسلطة [1].

وندين لشلومو دوف جويتين بالعمل المضنى فى أوراق جنيزا القاهرة، وجذب اهتمامنا إلى الشذرات الطبية التى تحويها. وتلقى مثل هذه الشذرات الضوء على الجانب التأهيلي فى الطب سواء من حيث كونه علما أو من حيث كونه مهنة كما كان يمارس فى أثناء العصر الفاطمي والعصر الأيوبي. وفى إحدى أوراق الجنيزا، مثلا، يكتب أحد الأطباء إلى زوجته عن مدى الصعوبة التى تواجهه للحصول على عيشه فى مواجهة المنافسة الشرسة من جانب الأطباء فى المكان الذى يقيم فيه. وفى ورقة أخرى نقرأ كيف أن بعض الأطباء مرتزقة، وكيف أن البعض منهم يعودون عامة الناس وآخرون يعودون الخاصة منهم - وهو وصف سرمدي للطب مزدوج المعايير.

وإذ كان النسطوري أبو الحسن المختار بن عبدون بن بطلان يكتب فى الموضوع نفسه فقد كان منتقدا زملاءه.كان ابن بطلان (توفى بعد سنة ٤٥٥ هـ / ١٠٦٣ م) واحدا من الكتاب فى مجال الطب، لأنه بينما كان الطب مهنته، رأى مثلما رأى كثير من زملائه فى العالم الإسلامي فى العصور الوسطى، أنه ينبغى أن يكون له هواية فكرية تجعله على اتصال بالعالم خارج مهنته، وهكذا فى أواخر حياته غامر بالسفر والترحال. وغادر بغداد، وفى أثناء إقامته فى ميافارقين كتب كتابه المثير " دعوة الأطباء "، بأسلوب المقامة. وقد انطلق ابن بطلان فى هذا الكتاب لكي يتناول كل جانب من جوانب المهنة الطبية فى زمنه ومن يمارسونها. ويصف مواجهته مع مضيفه، الذى كان طبيبا مسنا راسخ القدم، والشاب الجديد المتحمس الذى كان يتدرب على يديه. وهو يضع قائمة تضم ممارسين آخرين الصيدلانيين، والكحالين (أطباء العيون)، والفصادين والجراحين؛ ويخصص لكل طائفة منهم فصلا فى الكتاب.

---

(1) M. Levey, " Medical ethics in medieval Islam " , Transactions of the American Philosophical Society ,III , 1967 , 3.

وهناك سبب يدعونا للاعتقاد بأن معظم النقد المعادى للمهنة الطبية الذى ورد ذكره فى هذا الكتاب، والذى مضى منه البعض من الجمهور ربما ينسب إلى القصور الحقيقى فى مختلف فروع المهنة الطبية ومواقف الأطباء أنفسهم وعلاقاتهم ببعضهم. والمؤلف حاضر البديهة وساخر الأسلوب، يكشف عن العلاقة بين المهنة الطبية كما هى والمواقف والمجتمعات التى يجد الأطباء أنفسهم فيها. وكان لابن بطلان قد أمضى وقتا تعيسا فى أثناء إقامته التى امتدت ثلاث سنوات فى مصر، لأن علي بن رضوان (ت ٤٦٠هـ / ١٠٦٨ م) كان على خصومة معه وناوأه كثيرا مما جعله يغادر القاهرة وقلبه ملىء بالمرارة. وربما يكون الأمر أن ابن بطلان كان يأمل فى أن يضمن لنفسه مكانا فى بلاط الخليفة المستنصر، والذى كان قد عولج على أيدى أطباء غير مسلمين وكان ذلك هو الذى أثار غضب زميله ابن رضوان [1] ذلك أن التبدلات وعدم الأمانة التى يصفها ابن بطلان فى كتابه يقال إنها جلبها الدجالون والنصابون فى المهنة التى ينبغى أن تكون خالية تماما منهم. وهو يدين ممارسة أولئك الأطباء الذين يكون هدفهم الوحيد الثراء على حساب شقاء مرضاهم. ويهاجم أيضا الأطباء متعددى الاهتمامات، وأولئك الذين يهينون أنفسهم بمحاولة تكوين الثروة بأية وسيلة وبكل وسيلة، كأن يكون لهم نصيب فى كتاب صيدلي أو يتاجر فى أكفان الموتى. وهنا وهناك يصادف المرء لآلئ من الحكمة على شكل ملاحظات، وتحذيرات، وحكايات أو نصائح. مثلا، يجب أن يكون المرء حذرا فى غذائه ويجب أن يأكل ليعيش لا أن يعيش ليأكل. ولا ينبغى للطبيب أن يكون حريصا فى مقاربته لعلاج مرضاه ولا أن يكون صارما أكثر من اللازم فى طريقته. وينبغى أن يكون حذرا بصفة خاصة مع مرضاه من الإناث، وليس له أن يتخذ جانب أحد فى المشاحنات العائلية.

---

(1) See Schacht and Meyerhof ,Controversy.



٨- حفل عشاء طبيب، تبين المضيف مع أربعة من الضيوف، ومعهم عازف عود - من مخطوط كتاب دعوة الأطباء لابن بطلان. تمت كتابة هذا المخطوط سنة ٦٧٢ هـ / ١٢٧٣ م

وفي كتابه " دعوة الأطباء " يكتب ابن بطلان من وجهة نظر ذاتية مقصودة ولا يعتبر نفسه صاحب امتياز، خارج مدار البشرية. وهو يرسم صورة تثير الاعتراض للطبيب فى ذلك العصر- وهى صورة تطعن فى نزاهة الطبيب لأسباب محددة: طمعه، وعدم الكفاءة والعجرفة. ولا ينبغى للمرء أن يتغاضى عن هذا التعليق السرمدي على حالة الطب فى مواجهة الجمهور: فهو يحذر من السخرية التى تنكر على الطب كل المعانى الإيجابية، وهناك آخرون يسخرون من الطب ويسخفون الأطباء، ويصرون على أن الطب عاجز تماما عن شفاء الأمراض وأن المرضى سوف يكونون أفضل إذا ما تركوا تحت رحمة الله. بأي قدر مناسب يمكن للمرء أن يقارن مثل هذه الانتقادات بالانتقادات التى وجهها العدميون فى القرن التاسع عشر من ناحية، والمؤمنون بالدين وعلاج الطبيعة من ناحية أخرى.

وكان الطبيب، على الرغم من أنه عموما محترم ويلقى تقديرا كبيرا، هدف السخرية فى الأدب العربي - ولكن هذا ينطبق فقط على غير المهرة والجهلة والمدعين والنصابين. وعلى سبيل التهكم على أولئك المتفاخرون بشفاء مرضاهم ربما نقتبس الأبيات الشعرية التالية التى قالها أبو العتاهية عقب موت يوحنا بن ماسويه سنة ٢٤٣ هـ / ٨٥٧ م:

إن الطبيب بطبه ودوائه

لا يستطيع دفع أمر قد أتى

ما للطبيب يموت بالداء الذى

كان يبرئ منه فيما قد مضى ؟

مات المداوى والمداوى الذى

جلب الدواء وباعه ومن اشترى [1]

وهناك بيتان آخران من الشعر مستخرجان من ديوانه يتنفسان روح القدرية والتشاؤم:

---

(1) Browne , Arabian Medicine , 8.

وقبلك داوى الطبيب المريض

فعاش المريض ومات الطبيب [1]

يا صاحب السقم الطبيب بدائه

حتى متى تضنى وأنت طبيب ؟[2]

وفى نزعة مماثلة هناك بيتان آخران من السيرة الشعبية لعنترة بن شداد :

يقول لك الطبيب دواك عندى

إذا ما جس زندك والذراعا

ولو علم الطبيب دواء داء

يرد الموت ما قاسى النزاعا [3]

المؤلفات الطبية الموسوعية

الأمثلة على المؤلفات الموسوعية الكبيرة هى تلك التى كتبها أبو بكر محمد بن زكريا علي بن العباس المجوسي وابن سينا ، وكلاهما يختلفان فى الأسلوب وفى التقديم. ومؤلفات الرازى الطبية عديدة، وقد ترجم بعضها إلى اللغة اللاتينية، بما فى ذلك رسالته الأصلية والشهيرة عن مرض الحصبة والجدرى، وكتابه الإرشادي الشامل " كتاب الحاوى فى الطب "[4]،كما أن نص كتاب الرازى " الكتاب المنصورى فى الطب " الذى كان مكرسا لوالى الري، المنصور بن إسحق (ت ٣٠٢ هـ / ٩١٤ م)، وقد ترجم أيضا إلى اللاتينية وطبع سنة ١٤٨١م. وكان الطلاب فى العصور

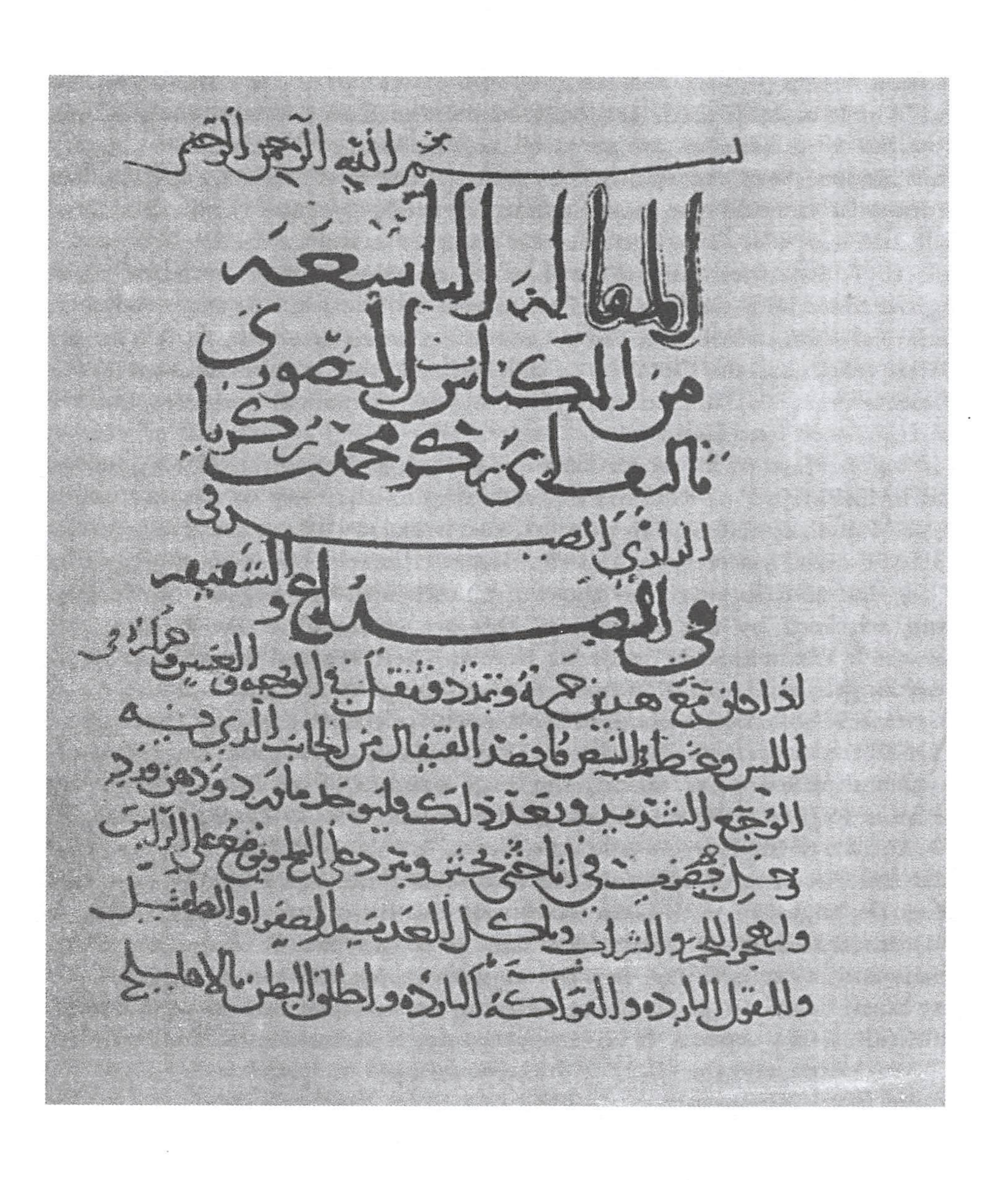
(١) أبو العتاهية، الديوان، بيروت، ١٩٦٤، ٣٩.

(٢) نفسه، ٤٢.

(3) Browne , Arabian Medicine , 9.

(٤) عن المؤلفات الطبية للرازى انظر ما يلى، الفصل الحادى والعشرين.

الوسطى يدرسونه، وكان الأطباء فى ذلك الحين يحفظونه عن ظهر قلب. وكان الشراح، خاصة فى البداية، يعطون بدايات الجمل فى النص فقط وفقا لطريقة تفسير الكتاب المقدس. وكانت هذه الشروح مكتوبة بواسطة أعضاء هيئة التدريس فى بافيا، وكانت تستخدم فى محاضرات ما بعد الظهر عن الطب العملي بعنوان المحاضرات المنصورية. وبعد ذلك بكثير وجد سيلفيوس وفيساليوس أن من الحكمة أن يضيفا إلى معرفتهم ما جاء فى الكتاب المنصوري للرازى.



بسم الله الرحمن الرحيم

المقالة التاسعة

من الكتاب المنصوري

في الصداع والشقيقة

٩- صفحة من مخطوط من القرن السادس الهجري / الثانى عشر الميلادي من " الكتاب المنصوري " لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى، يوضح بداية المقالة التاسعة، التى تتناول الصداع والشقيقة وطرق التلطيف منه.

ومثل جميع الأطباء الآخرين الذين كانوا يعيشون فى النصف الأول من العصر العباسي، كتب علي بن العباس المجوسي (ت ٣٨٤هـ / ٩٩٤ م) كتابه " كامل الصناعة " وقسّمه إلى فصول مثلما فعل سابقوه. وإذ تقبل نظرية العناصر الأربعة والأمزجة الأربعة فإنه صمم نظاما إضافيا للتغير المفاجئ فى البول وفى النبض. ويغطى الكتاب الممارسة مثلما يغطى النظرية؛ ومن السهل اتباعه فى الأسلوب، فهو أسلوب متكلف يغص بالحكم والمواعظ ويحتوى الكثير من المادة الأصلية بما فيها أول ذكر لمرض الجمرة الخبيثة. وقد تجاوز كتاب الرازى وصار كتابا حجة فى التشريح. وهو كتاب أصغر كثيرا من كتاب " الحاوى" للرازى، وأكثر شمولا من " الكتاب المنصوري". ويتمايز بسمته العملية الواضحة، وقد ترجم إلى اللغة اللاتينية للمرة الأولى سنة ١١٢٧ م.

وفى مقدمة كتابه " الكامل فى الصناعة " ينتقد المجوسي محمد بن زكريا الرازى لأنه لا يشير إلى التشريح والجراحة، اللذين يعتبرهما مهمين، ولأن الرازى لا يذكر الأمور الطبيعية على الإطلاق، مثل العناصر؛ ومن ناحية أخرى فإنه يستمر فى القول إن الرازى كان شاملا، و " لم يهمل أصغر شيء يطلبه دارس الطب يخص علاج الأمراض». وفى موضع آخر يلاحظ أن الرازى " تناول موضوعه بتطويل أكثر من اللازم، مما جعل كتابه أضخم مما يجب.... وكان هذا السبب فى أن معظم الدارسين لم يكونوا قادرين على شراء نسخ من الكتاب. "[1]

ومن بين جميع الموسوعيين يبرز ابن سينا باعتباره أكثر طبيب فيلسوف رائق التفكير؛ ومن بين العدد الكبير من الكتب المنسوبة إليه يكون أهمها من وجهة نظر طبية " كتاب القانون فى الطب". ويقدم لنا ابن سينا فى هذا الكتاب قواعد هيبوقراط وجالينوس تم تعديلها بنظام أرسطو، ومعها مادة توضيحية من الكتاب اللاحقين.وربما يعتبر ملخصا للمعرفة الطبية فى ذلك العصر. ويحتوى مليون كلمة ومقسم إلى خمسة كتب فى أقسام كبرى وصغرى. ويتناول الكتاب الأول الأمور العامة، ويعرض مقدمة للطب، تعريفه وغرضه. وهو يغطى التشريح، ومناقشة الأمزجة، والعلاج وتأثير البيئة على الصحة والمرض. ويتناول الكتاب الثانى المادة الطبية، وأوصافها، والفعل والاستخدامات، خصائصها السمية وآثارها الجانبية. ويجادل المؤلف بأن آثارها الجانبية يمكن التأكد منها إما بالتجربة أو بالقياس. وهو يلحق بنظرية العناصر الأربعة أن العقاقير تعمل

(١) المجوسى، كامل الصناعة، ٥.

بمادتها كلها وليس بحسب العناصر التى تحتوى عليها. ويتناول الكتاب الثالث علم الأمراض العام وأمراض الأجهزة المختلفة فى الجسم، مثل أنواع الحمى والبحران والبرص، والجراحة، وملخ العظام والكسور.

وتفكير ابن سينا الرائق وملاحظاته الحاذقة هما العمودان اللذان تقوم عليهما مؤلفاته الطبية. وكتب مقالات صغرى عن موضوعات خاصة، مثل المغص والنبض، مقسما تنويعاتها بدرجة مفرطة [1]. وقد كتب أيضا عن الحفاظ على الصحة وعن مختلف المكونات واستخداماتها الخاصة. واستخدم علم الأمراض المزاجية وسيلة لاختيار طرق العلاج الممكنة. وهكذا فإنه فى علاج الحميات، مثلا، يطبق القاعدة المزاجية القائلة إنه يمكن بالسيطرة على الحرارة الداخلية والحرارة الخارجية تغيير الأحوال الطارئة الطفيفة التى تنجم عن المرض بطريقة تتيح التخلص منها بالأدوية، أو العلاج بالجرعات، أو أية وسيلة أخرى. وبهذا يضم كل الطبقات الرئيسية للأدوية، سواء كانت بسيطة أو مركبة، إلى مدفئات ومبردات؛ ومطهرات أو مفرزة للعرق؛ كما يضيق من المعالجات الكبرى إلى تنظيم الحرارة الخارجية بفصد الدم، والغذاء والحمامات، والحمية والتمرينات وتدليك الجسم (الغمز). هذه المقاربة العقلانية للعلاج، حسبما يلاحظ، تؤثر جيدا ليس على الجهاز الجسدي والحيوي فحسب وإنما أيضا على الجهاز النفسي.

والطب والفلسفة متصلان فى مؤلفات ابن سينا. فقد كان يؤمن، مثل أرسطو من قبله، أنه حيث تنتهى الفلسفة الطبيعية يبدأ الطب. وقد درس الفلسفة جيدا عندما كان طالبا وفى مرحلة لاحقة من حياته أضاف إلى هذه الدراسة معرفته العملية وخبرته بوصفه طبيبا ناجحا. ومن ثم صار قادرا على أن يبرز اعتماد الأعراض العقلية، مثل القلق والاكتئاب، على عوامل جسدية والعكس بالعكس. وهذا يجسد النظرية الحديثة عن الطب النفسي الجسدي، وهو ما يتضح جليا فى حالة صبي سقط فريسة المرض لأنه كان واقعا فى الحب. وعندما استشير ابن سينا شخص شكوى الصبي بجس نبضه الذى تسارع للغاية عندما جاء ذكر بلدة الفتاة ومكان إقامتها [2]. وقد ذكر علي الطبرى قصة مشابهة [3].

---

(1) Browne, Chahar Maqalah, 140-1.

(2) Browne, Arabian Medicine, 85.

(٣) صديقى، فردوس الحكمة، ٣٥٨.

وفى الكتاب الأول من كتاب " القانون " يعلق ابن سينا على البيئة. وهو واع تماما لتأثيرات التربة، والماء، والرياح على الصحة. وكان من رأيه أن تغيرات الجو تؤثر أيضا على الأحوال الجسدية والعقلية للسكان، وقد تؤثر أيضا بدرجة ما على تصاعد أنشطتهم أو هبوطها. والمرجع الموازى الذى يشير إلى الأحوال البيئية هو ابن خلدون (٧٣٢-٨٠٨ هـ / ١٣٣٢ - ١٤٠٦م)[1]، الذى جاء بعد فترة طويلة، مما يدعم بقوة ماقاله ابن سينا فى "القانون ". ويلاحظ ابن سينا فيما يتعلق بالوقت فى السنة، ارتفاع البروج السماوية وتغيرات الفصول، والرياح ورائحة كل ما يحيط بالإنسان، ليبين أن انتشار المرض كان يعتمد على المناخ، وفى ثنايا الفصل الذى عقده عن البيئة كانت هناك إشارات متكررة إلى الأمراض الموسمية وعلاقتها بالاعتدال الربيعي أو الخريفي أو الانقلاب الشتوي أو الصيفي. وهو يعتبر الهواء بمثابة عنصر جوهري للجسد والروح؛ لأنه يعمل ضابطا فى نشاطين: تجديد الهواء الذى يساعد عليه استنشاق الهواء النقي، والتنقية بطرد الهواء الراكد.

وربما كان ابن سينا مدينا لسلفه العظيم محمد بن زكريا الرازى بأجزاء من معرفته الطبية العملية، على الرغم من أن مدى ما يدين به للرازى الذى ولد قبل مائة وخمس عشرة سنة قبله،أمر غير واضح تماما؛ وإذا ما حكمنا مؤقتا على قدرات كل منهما، فربما يقول المرء إن أصالة ابن سينا قد تكمن فى نظرية الطب، على حين أن أصالة الرازى تتمثل فى ممارسته عمليا.

كان ابن سينا طبيبا مفرطا فى التسامح، وملاحظا نبيها ومشخصا فاهما للمرض. ودراسته عن الأعراض وضاءة متألقة، ولكن تقسيمه للألم إلى خمسة عشر نوعا ينم عن دهاء وفطنة أكثر مما يشي بالعلم. ولا يسع المرء سوى الإعجاب باكتشافاته العلاجية وملاحظاته التى تتعلق بالربط بين مرض السكر ومرض السل الرئوي، وانتفاخ الأربية (بين الفخذين) والساق المتقيحة، والتصاق الأصابع وقرحة الرئتين وأخيرا علاقة احمرار الوجنتين بالالتهاب الرئوي. وعلى حد علمنا، فهو أول من كتب وصفا دقيقا للالتهاب السحائي وفرق بين الالتهاب السحائي والمرض الذى يشبهه.

وقد ساد كتاب القانون لابن سينا فى عالم العصور الوسطى على مدى ستة قرون وبقي فى أوربا حتى القرن السابع عشر كتابا دراسيا قياسيا فى المدارس الطبية. ويكمن سبب هذا النجاح

---

(١) المقدمة.

اللافت للنظر فى الحقيقة القائلة إن العقل فى العصور الوسطى اعتبر أن الطب كيان ثابت من الحقيقة التى لا تتغير، وأن القواعد الطبية المتنوعة المتناثرة قد جمعها ابن سينا فى مجموعة واحُدة كبيرة وانطلق بقدر كبير من التعقل الواضح والتماسك المنطقي. وقد جعل أي نوع من البحث الجديد غير ضروري، وكان هذا يناسب طباع العصور الوسطى بشكل خاص. فقد حدد العلم نفسه داخل إطار امتلاك المعرفة التى كانت بحوزة القدماء، وكان كتاب القانون فى الطب يحوى كل ما كان قد قيل حتى وقت الأطباء اليونانيين والأطباء العرب [1] . وفى الحديث عن مسببات المرض، لا يناقش ابن سينا فقط الأسباب المشتركة التى أوردها جالينوس ولكنه يناقش أيضا الأسباب النهائية والشكلية لدى أرسطو. كان هذا المزيج مؤثرا جدا على الطبيب فى العصور الوسطى، الذى كان يتمسك بأنه عندما يختلف جالينوس وأرسطو، لا يستطيع أحد أن يحسم، وأنه عندما يتفقان لا يمكن لأحد أن يختلف معهما.

الأدبيات الطبية الواسعة

كان أبو علي يحيى بن عيسى جزلة (ت وفى حوالي ٤٩٤ هـ/ ١٢٠٠ م) الأول بين الأطباء العرب الذى أنتج كتابا فى الطب الواسع. فقد كتب كتابه " تقويم الأبدان فى تدبير الإنسان " بعد أن درس الطب على يدي سعيد بن هبة الله فى البيمارستان العضدي الشهير فى بغداد. والكتاب هو الأول من نوعه الذى ينتمى إلى موضوع الطب بمعناه الواسع فى أدبيات العصور الوسطى ويقصد به فائدة القارئ العادي المتعلم ودارسى الطب على السواء. [2] ويسود الظن بأن ابن جزلة سار على نهج ابن بطلان الذى كتب مؤلفه " تقويم الصحة " قبل منه. وهناك كتاب مماثل هو مؤلف ابن جزلة " منهاج البيان فيما يستعمله الإنسان ". وهذا كتاب منتشر فيه اسم الدواء ومفعوله واستخداماته موصوفة جيدا فى نظام أبجدي. ويشير عبد الله أحمد بن البيطار (ت ٦٤٦ هـ / ١٢٤٨ م) إلى المنهاج فى كتابه " الجامع لمفردات الأدوية والأغذية ". وثمة كاتب آخر فى الموضوع نفسه هو أبو الفرج بن القف (٦٣١ -٦٨٣ هـ/ ١٢٣٣ - ١٢٨٦ م) كتب كتابا موسعا من النوع نفسه تعليقا على كتاب القانون لابن سينا، وهو كتاب عن العلاج، وكتابه المشهور تماما عن الجراحة بعنوان " كتاب عمدة الإصلاح عمل صناعة الجراح " ؟

---

(1) R.O.Moon ,The Relation of Medicine to Philosophy , London , 1909 ,ch. 5.

(2) See A.B. Granville , Catechism of Health , London , 1932.

علم طب العيون:

كان طب العيون أحد أوائل التخصصات الطبية. فقد استرعت العين اهتمام جميع الأطباء تقريبا، وبذلك صارت ضمن جميع موسوعات الطب. وأمراض العين، والرمد الحبيبي بصفة خاصة، كانت من الأمراض المنتشرة في غرب آسيا وشمال أفريقيا. وأولئك الذين مارسوا طب العيون كانوا يسمون الكحالين، أما أولئك الذين كانوا يعالجون العين من الخارج فقط فكان يطلق عليهم اسم القداحين. وأشهر الكتب المعروفة عن أمراض العيون كانت كتاب حنين " عشر مقالات "، وكتاب " تذكرة الكحالين " لعلي بن عيسى الكحال، وكتاب " المنتخب في علم العين " لعمار بن علي الموصلي (ت حوالي ٤٠٠ هـ / ١٠١٠م).

كان كتاب " تذكرة الكحالين" قد كتب مع نهاية القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. وقد كتب في أسلوب بسيط وسهل واستخدم بشكل واسع من جانب أطباء العيون وكتبت عليه تعليقات وشروح كثيرة. وهو أحد أقدم الكتب العربية عن تشريح العين وأمراضها. وقد حفظ بكامله بلغته العربية الأصلية. وغالبا ما كان يستشيره المحتسب الذى كان مسئولاً عن منح التصريح لأطباء العيون. ويقول ابن أبي أصيبعة إن عمار بن علي بن الموصلي مؤلف كتاب المنتخب كان كحالا مشهورا وممارسا معروفا، وله خبرة كبيرة في علاج أمراض العيون كما كان أيضا جراح عيون ماهرا. وقد ترجم ماكس مايرهوف ذلك الجزء من كتاب المنتخب الذى يتناول إزالة الماء الأزرق من العين [1].

وهناك أطباء عيون آخرون [2] منهم خليفة بن علي الحلبي الكحال(ت ٦٥٤ هـ/ ١٢٥٦م) الذى كتب "الكافي في الكحل "، وصلاح الدين بن يوسف الحموي، الذى كان يعيش في حماة من بلاد الشام (ت حوالى ٦٩٦ هـ /١٢٩٦ م) الذى كتب " نور العيون "، وأخيرا أبو علي خلف الطولوني الذى بدأ في كتابة مؤلفه " كتاب في تركيب العينين وخلقتهما وعلاجهما وأدويتهما " في سنة ٢٦٤ هـ / ٨٧٧ م وانتهى منه سنة ٣٠٢ هـ / ٩١٤ م. وإسهام ابن النفيس في طب العيون، ومقالته عن المياه الزرقاء يجب ذكرهما هنا أيضا.

---

(1) Las operationes de cataracta.

(2) See J. Hirschberg , History of Ophthalmology ,II , repr. Hildsheim , 1985.

أمراض الأطفال والتوليد:

كانت دراسة ناتج السائل المنوي، وتكوين الجنين وصحة المولود لغزا، وكان على الأطباء العرب أن ينظروا صوب أرسطو، وهيبوقراط، وجالينوس طلبا للشرح والإرشاد في المشكلات الصعبة في الإنجاب. ومن الناحية التشريحية كان الجنسان موجودين يكمل كل منهما الآخر، وكان هناك ظن بأن كلا الذكر والأنثى ينتجان السائل المنوي. والكتب التي تتناول هذا الموضوع قليلة للغاية، وأول كتاب كتب بالعربية في هذا المجال عبارة عن ترجمة لكتاب هيبوقراط " كتاب الأجنة لأبوقراط". وهذا الكتاب مذكور في فهرست ابن النديم وقد أشار إليه أيضا ابن شهدا الكرخي، والذي يقدم القليل جدا من المعلومات الإضافية غير " تلك التي ترجمها ترجمة سيئة من السريانية إلى العربية "[1].

وفيما يتعلق بأدبيات أمراض الأطفال، كان أول من كتب من الأطباء العرب مقالة عن هذا الموضوع هو أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الجزار (٢٨٢- ٣٦٩ هـ / ٨٩٥ - ٩٧٩ م) الذي كان أشهر تلاميذ إسحق الإسرائيلي (مات فيما بين ٢٩٥ هـ / ٩٠٧ م و٣٤٣ هـ / ٩٥٥ م). وعنوان مقالته " سياسة الصبيان وتربيتهم " [2] وتحتوي المقالة اثنين وعشرين فصلا ويتناول المؤلف كل جانب من جوانب الرعاية قبل الولادة، وبعد الولادة والولادة الجديدة، وكذلك وصف معالجة أمراض الأطفال الشائعة. وهو يؤكد على أهمية الرضاعة من صدر الأم واختيار مربية ذات صحة جيدة عندما لايكون لبن الأم كافيا.

وثمة مقالة أخرى خاصة بالتوليد وأمراض الأطفال لم تنشر حتى الآن بعنوان " مقالة في خلق الإنسان " [3] وتنسب هذه المقالة إلى أبي الحسن سعيد بن هبة الله (٤٣٧ - ٤٩٥ هـ / ١٠٤١ - ١١٠١م) الذي درس في بغداد وصار طبيب بلاط لاثنين من الخلفاء العباسيين، المقتدي وابنه المستظهر. ويختلف المؤلف عن سلفه ابن الجزار من حيث إنه يتعامل أكثر مع العلوم مثل تشريح الذكر والأنثى، ونظم الإنجاب، والنظافة الجنسية، والمحيض، ورعاية الحمل والمخاض. وقد عول بصفة رئيسية على المصادر اليونانية ولا سيما أرسطو، وجالينوس، وهيبوقراط وسورانوس. وموضوع نمو الجنين وتكوينه محل المزيد من الاهتمام. وهناك فصل خاص عن سقوط الحمل. وسبعة

---

(1) See Lyons and Mattock , Kitab al-Ajinnah li- Buqrat.

(٢) النيفلة، سياسة الصبيان وتربيتهم، تونس، ١٩٦٨ م.

(3) Cambridge University MS. Browne Collection.

فصول بين خمسين فصلا تتناول أمراض الأطفال، ونمو الطفل وعلم النفس المرتبط بعلم التربية. وهناك أيضا فصل عن التحكم فى المواليد.[1]

وعن موضوع الجنس، يناقش سعيد بن هبة الله، مثل كثير غيره من الأطباء العرب، التأثيرات الضارة والمفيدة للجماع، وكثرة إطلاق العنان فى العلاقات الجنسية والمؤشرات، والمؤشرات المضادة للأدوية المثيرة للشهوة الجنسية. وكانت الأنشطة الجنسية، بسبب طبيعتها الإفرازية، تعتبر عند الأطباء العرب جزءا من " القدرات الطاردة "للجسم البشري ومن ثم تؤدى إلى جفاف الرطوبة الكلية؛ ولهذا كان الإفراط الجنسي يعتبر ضارا. ولا ينبغى الحكم على المواقف إزاء الأمور الجنسية فى المجتمع الإسلامي بالمعايير الغربية تماما عن ذلك المجتمع. ففى الأيام الباكرة للإسلام كان النبي عليه الصلاة والسلام وصحابته يعالجون موضوع الجنس بأشدّ المصطلحات خشونة وصراحة، وفى أثناء الفترة التكوينية للشريعة الإسلامية دخل المتدينون والأتقياء فى أكثر المناقشات تفصيلا وجدية عن الأمور الجنسية. هذا النمط من الكتابة، الذى يتناول الموضوعات ذات الطبيعة شبه الطبية، وافر، كما أن الكثير من القضاة، ورجال الأدب والأطباء أسهموا فيه.

المادة الطبية والمادة الغذائية

منذ بداية تاريخ الدواء إلى فترات متأخرة نسبيا منه، كان التجهيز، والمفعول واستخداماته مرتبطة ببعضها البعض ارتباطا وثيقا، وغالبا ما كان يتم ربطها فعلاً بالسحر والكهانة. وقد حاول الإسلام أن يتخلص من مثل هذه الممارسات؛ فنحن نجد تراثا عربيا فى الصيدلة يتسم عموما بأنه عقلاني ونظيف وعملي. والحديث النبوي: " لكل داء دواء " شرح ديني: يترك للطبيب، من خلال معرفته ومهارته، أن يتعرف على الدواء الصحيح الذى خلقه الله.

وكانت دراسة المادة الطبية وغيرها من فروع التاريخ الطبيعي تتم من جانب العرب بحماسة وقوة لا تقل عن سابقيهم، ونحن ندين للحقبة العباسية باكتشاف النباتات واختراعات الكثير من أنواع العلاج التى لا تزال موجودة فى تركيبات الصيدلية التى يستخدمها كثير من المسلمين فى شبه القارة الهندية اليوم. وبينما كانت التجارة تتوسع بين العرب وبقية العالم وصلت إلى الأطباء

(1) Discussed by B. Musallam , Sex and Society in Islam , Cambridge , 1983.

العرب كثير من النباتات والعقاقير والمعادن وغيرها من المواد المفيدة للطب. وقد أولوا اهتماما كبيرا بكل ما يتعلق بالطب. وفي بعض الأحيان قاموا برحلات طويلة بغرض إحضار نباتات أو جذور بعينها لم يكن بوسعهم الحصول عليها من منطقة أقرب إلى بلادهم، أو كانوا شغوفين بالحصول عليها في حال أفضل مما كان ممكنا عندما يشترونها من التجار العاديين.

وكان أحد أوائل الذين كتبوا كتابا كاملا عن الصيدلة أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندى. وبما أنه كان يعيش في زمن الترجمة، فإن معادلاته الطبية وكتبه الأخرى في هذا المجال تحمل تأثير المواد الهندية والفارسية، واليونانية. وكان الأطباء العرب مثل جالينوس يعتبرون أن مادة ديوسقوريديس المصدر الأساسي والأساس الذى قام عليه علم الصيدلة عندهم. وقد تمت ترجمة ديوسقوريديس أولا من اليونانية مباشرة إلى السوريانية بواسطة ابن حنين عندما كان في خدمة الخليفة المتوكل. ثم ترجم ستيفانوس ابن باسيليوس الكتاب من اليونانية إلى العربية وراجعها عندئذ حنين في الفترة نفسها. وكانت هناك ترجمات أخرى تمت في تواريخ لاحقة في الأندلس [١] وديار بكر؛ وآخر ترجمة تمت في سنة ٥٤٧ هـ / ١١٥٢ م على يد مهران بن منصور.[٢]

كان عبد الله بن أحمد بن البيطار الذى لم يكن يسبقه غير ديوسقوريديس من حيث عالمية عبقريته، ولكنه تفوق حتى على ذلك الرجل العظيم في تعطشه الذى لا يرتوى إلى المعرفة، قد جمع في كتابه " جامع مفردات الأدوية والأغذية " كل ما كان القدماء يعرفونه عن النباتات والأعشاب، وسجّل ألفا وأربعمائة من الحيوان والنبات والمعادن على أساس من ملاحظاته الخاصة وحوالى مائة وخمسين من العلماء الحجج. وقد أنتج ابن البيطار، والذى كرّس نفسه لعلم النبات والمواد الطبية، كتابا مرشدا في هذه العلوم حتى أواخر تلك الفترة. وأوصافه لبعض العقاقير الأكثر قيمة، مثل المر، والصمغ الراتنجي، ونبات العنصل وتجهيزاتها المختلفة تستحق الثناء الوفير. وقد ثبتت نجاعة الكثير من الأدوية التي يوصى بها بالتجارب اللاحقة، مثل لحاء شجر الدردار لأمراض الجلد، والسرخس ضد الديدان، واستخدام سائل ورق الصفصاف لتخفيف ألم المفاصل. ولاحظ مصنف كتاب Crete Herball (Printed by: Peter Treveris at south Work 1526." أن " عصير ورق الصفصاف جيد في تأخير حرارة الحمى إذا شربه المريض"؛ ولو

(١) انظر ما يلي.

(2) See M.M.Sadek, The Arabic Materia Medica of Dioscorides', Quebec , 1983 , 17.

كان بوسعه العودة الآن، ليرى مدى استخدام العقاقير القائمة على أساس مادة الساليسين الموجودة في أوراق الصفصاف لهذا الغرض وبغرض التخفيف من الألم لكان حريا به أن يشعر أن بيانه قد تأكد إلى حد لم يكن ليحلم به.[1]

ولم يكن تحضير الأدوية وقفا على الصيادلة وحدهم؛ إذ إن معظم الأطباء ، مثل الرازى، وابن سينا ، وموسى بن ميمون والزهراوى كتبوا مقالات خاصة عن موضوع العقاقير، واستخداماتها وآثارها السمية والترياق الذي يستخدم ضدها . والمعروف عن جابر بن حيان أنه أول من كتب عن السموم. وآخرون مثل يحيى بن البطريق وعيسى بن ماسة (القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي) كتبوا أيضا العديد من التقارير الوافية عن التأثيرات السمية للعقاقير وعن فائدتها العلاجية فى الاستخدام.

التنجيم والطب

كان الطبيب فى العصور الوسطى يفسر طالع مريضه حسب حركة البروج فى السماء، وكان يتحرى حركة الكواكب واقترانها لتساعده فى تشخيصه والتنبؤ بالتطورات المحتملة للمرض؛ والطبيب الحديث يستشير نتائج مايقوم به من فحص الدم، وأشعة إكس ورسم القلب الكهربائى... وما إلى ذلك. وكان كل طبيب تقريبا فى العصر العباسي يمارس نوعا ما من التنجيم. هذا الالتزام بالتنجيم أو الاعتقاد فى حكم النجوم؛ أي التأثير المفترض للأجسام السماوية على الشئون البشرية، وخاصة على الحالة الصحية وأمراض الجسم البشري، لم يكن ظاهرة جديدة مستحدثة فى أواخر العصور الوسطى وبواكير العصر الحديث. بل كان جزءا من الفكر فى العصور الوسطى الباكرة، شأنها شأن العصور القديمة. ويضع أولمان قائمة بعدد من الأطباء الذين كانوا يمارسون التنجيم، ولا ينبغى للمرء أن ينسى أنه كان هناك على الدوام جهد واع من جانب من يمارسون التنجيم الطبي أن يضفوا الاحترام والمصداقية على اعتقادهم باستخدام أسماء مثل هؤلاء الأطباء. وبالاضافة إلى هذا كانت هناك أيضا المنافسة الحادة بين المنجمين والأطباء لكسب الحظوة

(1) Agnes Arber , " From the medieval herbalism to the birth of modern botany " in E.A. Undrewood (ed.) , Science Medicine and History , I, Oxford , 1953 ,318.

لدى رجال السلطة، مثل الخلفاء والولاة [1]. وعلى العموم لعب التنجيم دورا صغيرا فى الطب العربي. ذلك أن النصابين والدجالين الذين انتشروا فى المدن وتكاثروا، كانوا محل سخرية بشكل عام بسبب عدم كفاءتهم وطريقة حياتهم الماجنة. ومع هذا فإن الرازى، الذي كان طبيبا معالجا عظيم الملاحظة وذا عقلية ناقدة، كان بوسعه أن يصف إيقاع النبض بدرجة جيدة بحيث يميّز بين النبض غير المنتظم دائما والنبض غير المنتظم بشكل غير معتاد، بما فى ذلك قسما قصيرا فى كتابه عن تأثير النجوم على أزمة المرض.

---

(1) Ullmann , Islamic Medicine ,III , 14 ; أحمد الهاشمى، جواهر الأدب فى إنشاء لغة العرب، القاهرة بدون تاريخ , 271- 275.

الفصل العشرون

الكنــدى

فريتز زمونمان

جامعة أوكسفورد

عاش أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندى (حوالى ١٨٠-٢٥٠هـ- ٩٧٥-٨٦٥م)، وفى عهد الخليفة المعتصم (حكم ٢١٨-٢٢٧هـ / ٨٣٣-٨٤٢م). ويقال إنه خدم مربيًا ومعلمًا لابن الخليفة أحمد، والذى كرَّس له بعض كتاباته. وهناك كتب أخرى مكرسة للخليفة نفسه. ومعظم مؤلفاته عبارة عن قطع تعليمية قصيرة فى مجال محدد للغاية. وقد عاش منها عدد، بعضها باللاتينية وبعضها في ترجمات عبرية. وهناك عناوين أخرى كثيرة مسجلة فى كتب الببليوجرافيا تغطى مجالاً هائلاً من الموضوعات. فقد كتب الكندى فى مسائل الرياضيات، والمنطق، والطبيعة، وعلم النفس، وما وراء الطبيعة، والأخلاق، بل كتب أيضا فى العطور، والعقاقير، والأطعمة، والأحجار الكريمة، وآلات الموسيقى، والسيوف، والنحل، والحمام، وكتب ضد المزاعم الزائفة للكيمائيين، والنزعة الذرية عند المتكلمين، وثنائية المانويين، وعقيدة الثالوث عند المسيحيين. وقد ساند الفلك، وحسب عمر الدولة الإسلامية، وتأمل فى أسباب الظواهر الطبيعية مثل الشهب، والزلازل، والمد والجزر ولون السماء. كما اهتم أيضا بالبلاد البعيدة والأمم القديمة، وجمع المعلومات عن سقراط (الذى خلط بينه وبين ديوجينيس السينيكى)، والحرانيين وطقوس الهند وشعائرها. وفى وقت لاحق غطى سلسلة مشابهة من الموضوعات تلميذ الكندى أحمد بن الطيب السرخسى، مربى الخليفة المعتضد (حكم من ٢٧٩-٢٨٩هـ / ٨٩٢-٩٠٢م). ولاشك فى أن الكندى، أيضا كان قد لعب دور المثقف متعدد المعارف الذى يناضل لكى يستحوذ على جمهور البلاط، ويحوله ويعلمه. ذلك الهدف يفسر أيضا سمات مؤلفاته النظرية. فهى مصممة لكى توفر للقارئ لمحة عما يمكن للفلسفة (العلم التأملى) أن تفعله، بدون أن ترهق قواه فى الانتباه.

وفى الوقت نفسه يوضح الكندى أن الفلسفة ليست مسألة سهلة فهو يقول إن المعرفة الفلسفية تتألف فى فهم السبب فى كون الأشياء على ما هى عليه. ولا يمكن كسب مثل هذا الفهم فى يوم. إذ يتطلب الأمر تطبيقا مؤجلاً للإسهامات التى قدمها كثير من الرجال على مدى القرون

العديدة ويجب على الفيلسوف أن يفهم العلوم الرياضية فى المنظومة الرباعية (الحساب والهندسة، والموسيقى والفلك) قبل أن يتحول إلى كتابات أرسطو عن المنطق والطبيعة، وما وراء الطبيعة والأخلاق (لأن الفيلسوف لا يسعى فقط إلى معرفة ما هو حقيقى وإنما يفعل ما هو صواب)، ومن ثم ينتقل إلى علوم أخرى (مثل الفلك أو الطب) والبناء على هذه الأسس.

وبرامج الدراسة الفلسفية التى تبناها الكندى هى برامج مدرسة الإسكندرية فى القرن السادس الميلادى. وكثير من عمله مكرّس لإعادة المقر الدراسى القديم. وبينما كانت حركة الترجمة اليونانية العربية تجمع الزخم من حوله، كان الكندى يتحرك بظهور كتابات إقليدس وبطليموس، وغيرها من كلاسيكيات الرياضيات فى اللغة العربية، لكى يمسك بتراث أرسطو. وقد اهتم فقط اهتماما سطحيًا بمنطق أرسطو، والملخصات التى كانت متاحة لبعض الوقت، ونادرا ما كانت كتاباته الأخلاقية ترقى فوق مستوى أدب الحكمة الشعبية، بيد أنه اقتحم الكثير من الأرض الجديدة فى الطبيعة، وما وراء الطبيعة، ونظرية العقل والروح التى كانت يفترض أن تغطى الفجوة بين الاثنين. ولدينا بعض نسخ أرسطو التى استخدمها : من De Coalo, Meteorology, Metaphysics, De Anima وهناك أجزاء أخرى من مجموعة أرسطو ربما كانت متاحة له فى ملخصات. ومن المؤكد أنه كان على ألفة بكتاب «الطبيعة»، أو من خلال نسخة ما من الشرح الذى قام به فى القرن السادس الميلادى جون فيلوبونوس من الإسكندرية. وبعض هذه النسخ، إن لم تكن كلها، يبدو أن الكندى حصل عليها من المسيحيين القادرين على الترجمة مباشرة من اللغة اليونانية، بدلاً من اللغة السوريانية الوسيطة، كما كان يحدث غالبًا.

وزيادة على ذلك، هناك بقايا مهمة من مجلد كبير من مادة إضافية جمعت تحت عنوان «لاهوت أرسطو» من كتابات الفيلسوف الأرسطى الإسكندر الأفروديسى (عاش سنة ٢٠٠ ميلادية) والفلاسفة الأفلاطونيين الجدد أفلوطين (القرن الثالث الميلادى) وبروكلوس (القرن الخامس الميلادى). وقد أسئ فهم العنوان فيما بعد. فكتاب «لاهوت أرسطو» الذى وصل إلينا، على اعتبار أنه كتاب كتبه أرسطو، إنما هو تجميع بالصدفة لصفحات من دائرة الكندى- أفلوطين. وكان اللاهوت الأصلى قارنا فى اللاهوت الطبيعى فى الفلسفة اليونانية، والذى كان فى تلك المسألة هو أفلاطون ؛ لأن الكندى أخذ بالمذهب اليونانى اللاحق الذى يقول بالوحدة النهائية بين أفلاطون وأرسطو، وكان على أى حال أكثر اهتمامًا بالاتفاق بين القدماء منه بخلافاتهم.

وعلى خلاف ترجمات أرسطو، التى كانت تتبع عن قرب اللغة اليونانية الأصلية، فإن كتاب «اللاهوت» عبارة عن تعديلات حرة. وهى تشترك فى الكثير جدا من الخصائص فيما بينها وفى كتابات الكندى من حيث إنها نتاج لفريق من المشتغلين سويا، تحث على ما يفترض توجيه الكندى. وهناك نص آخر يحمل علامة ورشة الكندى عبارة عن إعادة صياغة لكتاب De Anima لأرسطو. ويجادل، بين أشياء أخرى، بأن الروح مادة، أى إنها لا تفنى، وأن الأجسام السماوية، لها صوت وبصر، وسمع - وهى سمات مشتركة بين الكندى وكتاب «اللاهوت»، ولكن لا يشترك فيها كتاب De Anima لأرسطو. وبالمثل، فإن كتاب اللاهوت، يضع فى فلسفة الإسكندر، وأفلوطين وبروكلوس نظرية وضعها الكندى على النحو التالى: «بصورة محددة وأولية، الفعل هو «الأيسات من ليس». والفعل بهذا المعنى من الواضح أنه خاص بالله، السبب النهائي لكل شىء[1]. وبهذا المعنى الخاص يسمى الفعل «إبداع». وبناء على هذا فإن الله فى «كتاب اللاهوت» «مبدع» يخلق الأشياء من العدم. ولم يكن أرسطو، ولا الإسكندر، ولا أفلوطين أو بروكلوس يعتقدون فى الخلق من العدم. كما كانوا يفكرون أن المادة كانت موجودة على الدوام هى والحركة والزمن ومن الواضح أن الكندى رفض هذا الرأى. ومن الثابت أن الذين ترجموا أعمال دائرة الكندى وضعوا مصادرهم القديمة سويًا ووفقوا فيما بينها، كما واءموا بينها وبين معتقداتهم. وبما أنهم غيروا ما لم يكن يروق لهم، فلابد أنهم أعجبوا بما أبقوا عليه. ويقدم كتاب اللاهوت وكتاب De Anima صورة أكثر كمالاً مما تقدمه كتابات الكندى نفسه عن نوع الفيلسوف الذى يزكيه عند جمهوره. إنها المحاولة الأولى فى اللغة العربية لجمع أفضل الأفكار التى وجدت قبل الإسلام فى نظرية شاملة عن الله، والعقل والروح والطبيعة. كانت تلك علامة البداية فى العالم الإسلامى لتقاليد «علم إنسانى» يشارك فيه المفكرون الذين ينتمون إلى مختلف الديانات.

وتتسم فلسفة الكندى ودائرته بسمات بنيوية فى الأسلوب والفكر. وأكثر ما يلفت النظر فى هذه السمات مفرداتها الغامضة أحيانا. إذ تستخدم المصطلحات اليونانية التى تم نقلها بحروف عربية (مثل: هيولا وفانتازيا) بكثرة عن معدل استخدامها فى الأدب اليونانى الذى ترجم إلى العربية فيما بعد. وتتضمن الصياغات اللغوية الجديدة أسماء وأفعالاً مشتقة من أدوات فى اللغة العربية (مثل: هوية، وأياس) وتستخدم أدوات أخرى أسماء (مثل: الآن، ليس، أيس). وهناك

(١) رسائل الكندى الفلسفية، طبعة أبو ريدة، ج١، القاهرة، ١٩٥٠م، ١٨٢-١٨٣.

سمة أخرى تتمثل فى استخدام عبارات لتحديد المراحل فى المجادلة (مثل عبارة : «ولكى نعود إلى موضوعنا نقول... » أو عبارة « وقد اتضح الآن أن... ». وينبع هذا من اهتمام خاص ببنية المجادلة كما يتجلى من بعض مقالات الكندى، حيث يحرص كثيرًا على أن يجعل من التدليل على جعل ما يقوله واضحًا وسليما بالمضى على طريقة هندسة إقليدس. فعلى سبيل المثال، فى مناقشة محدودية العالم، اجتهد فى وضع عدد من الفروض الأساسية التى يجاهد لتأسيسها بتوضيح أن الافتراض المضاد فى كل حالة لا يمكن الأخذ به لأنه يؤدى إلى التناقضات. ولاشك فى أن كتاب بروكلوس Elements of Theology (تتضمن بصورة جزئية على الأقل فى كتاب Theology) الذى ألهمه لتطبيق إجراء إقليدس فى مسائل الميتافيزيقا. لأن هذه المقالة تضم نظامًا كاملاً من الميتافيزيقا فى سلسلة من الافتراضات جادلت فى more geometrico. ويتبع الكندى مسارها أيضا فى نواحى أخرى. وعلى سبيل المثال، فى منافشة خلق الكون ووحدانية خالقه، يعتمد اعتمادًا كبيرا على الفروض التالية التى عرضها بروكلوس : لا يمكن أن تكون هناك وحدانية بدون الكثرة ؛ وأن واحدية كل الأشياء المعروفة بالتعدد يجب أن تكون اشتقاقية.

وإصرار الكندى على الخلق من العدم أبعده عن المجرى العام للفلسفة فيما بعد (وهى سمة أخرى ممايزة فى اعتقاده فى التنجيم). وكان علم الكلام أيضا يصرُّ على الخلق من العدم، وفى بعض الجوانب يكون الكندى أقرب إلى علم الكلام المعاصر منه إلى الفلسفة اللاحقة. وكان يعتقد، مثل المتكلمين، فى سمو الوحى وتفوقه، والحاجة إلى التفسير العقلانى، ونجاعة الجدل Per impossibile (إذا كان الافتراض يحمل تناقضا، فلا يمكن أن يكون صحيحا، ولابد أن يكون الآخر حقيقيًا). وهناك بعض التشابهات تم شرحها على النحو الأفضل بحقيقة أن الكندى نما وترعرع فى وقت كان المجتمع الذكى تحت سيطرة علم الكلام. بيد أن الاتجاه الذى اتخذه كان قد لقى اعتراضا من المتكلمين. فقد سخروا بطريقة وقحة من طرحه واتهموه فى الواقع بأنه شرد خارج نطاق الإسلام. وردا على ذلك نجد الكندى يدمدم عن الانتهازيين الذين يتاجرون فى الفكر الدينى من أجل النفوذ السياسى ومن أجل التهليل الذى لايستحقونه. ومن المفترض أنه كان يشير إلى بعض المعتزلة الذين كان البلاط يستمع إليهم فى ذلك الوقت.

وبعض ملاحظات الكندي العابرة عن العقل والوحى تشير إلى مصدر عراكه مع المتكلمين. فهو يتمسك بالقول إن الحقيقة هى مملكة العقل. ولا يمكن أن تكون حقيقة الوحى خارج قبضة العقل. ولكن إذا كان ذلك كذلك، فما الغرض من وجود الأنبياء؟ يجب على دارس الفلسفة ألا

يكون قادرا على الاستغناء عن الوحى ؟ إجابة الكندى هى أن التفسير العلمى لايتحرك سوى فى بطء. ومع كل المعرفة التى تراكمت بواسطة الفلاسفة فى الماضى، فإن بعض الحقيقة غابت عنهم. أما الأنبياء، على النقيض، معفون من النظر. فما يكون بالنسبة لنا من الأقوال الكاسحة والخفية أحيانا فى الكتب المقدسة يوحى به إليهم بوضوح تام وسريع. ولكى نستوعب هذه الحقيقة يجب أن نطرح المجادلات التى تجعلها واضحة لعقولنا الأقل استلهامًا. ولا يمكننا أن نشارك الأنبياء فى معرفتهم بمجرد تكرار ما تنطق به الكتب المقدسة مثل الببغاوات التى لا عقل لها. فليست هناك معرفة بلا فهم، وليس هناك فهم بدون مجادلة مناسبة على أساس من المبادئ الأولى.

وشكوى الكندى هى أن المتكلمين يجادلون من حقيقة الوحى وليس سعيًا إليها ؛ وأنهم يتجاهلون مبادئ الرياضيات والفلسفة الطبيعية ؛ وأنهم يرفضون أن يتعلموا من اليونانيين. والنقطة الأخيرة هى النقطة الحاسمة: فالنزاع حول الوحى بالنسبة للتعليم الإسلامى فى تقاليد التعليم يختلف عن النزاع فى تلك التقاليد التى تطورت فى القرنين الأولين بعد الإسلام. (ولم يكن ذلك الموقف بطبيعة الحال، قاصرًا على المتكلمين، ولكن مشاجرة الكندى كانت معهم على وجه الخصوص لأنهم أخذوا على عاتقهم، دون الرجوع إلى اليونانيين، نوع البحث النظرى الذى كان الإغريق قد امتازوا فيه). ويستهجن الكندى النزعة العربية الضيقة لأولئك الذين لا يعرفون العلم اليونانى لمجرد أن المسلمين الأوائل كانوا قد تجاهلوه. ومقالته « فى الفلسفة الأولى » تفتح للدعوة الجديرة بالذكر إلى الحكمة الأجنبية : المعرفة مشرّفة مهما يكن مصدرها. وفى مناسبة أخرى يقال إنه زعم أن يونان، جد الإغريق، كان أخا لقحطان جد عرب الجنوب (بما فى ذلك قبيلة كنده التى ينتمى إليها)، بما يعنى أن الحكمة اليونانية لم تكن غريبة على الإطلاق. ومن الواضح أن الرأى القائل إن الثقافة الإسلامية يجب أن تكون قائمة فقط على أساس الموروث (اللغة، والقرآن الكريم، والشعر وغيرها) فى بلاد العرب كانت قد تمترس بالفعل. واحتجاج الكندى يبين بصورة لطيفة أن الهللينية العربية (مثل حركة الشعوبية) قد انبعثت عن تفضيل لثقافة قائمة على قاعدة أكثر اتساعًا وتتسم بقدر من الكونية أكثر امتدادا. وباعتباره نبيلاً عربيا، فمن الواضح أنه لم يكن معاديًا للعرب أو لتراث بلاد العرب. وليس هناك شك فى التخلى عن اللغة العربية، أو استبدال الشعر العربى مثلا، بالأساطير الإغريقية الهومرية.

كما أنه لم يكن واحدًا يسعى إلى زراعة الموروث اليونانى واستبعاد كل ما عداه. لقد كان واحدًا أراد أن يستمتع بثراء التعددية الثقافية الموروثة فى العالم الإسلامى. إذ كان العلم

اليونانى شيئًا أفضل من أن يغض النظر عنه. وكانت اللغة العربية تثرى بالكلمات والمفاهيم اليونانية. ولكنها لم تصطبغ بالصبغة اليونانية إلى المدى الذى حدث بالنسبة للغة السوريانية. وكان الكندى ودائرته يهدفون إلى أسلوب يخدم في نقل كل الأفكار الغريبة ويكون عربيًا صحيحا في بنيته. ولغة دائرة الكندى فى Theology مصاغة وفق لغة القرآن الكريم.

لم تحقق حملة الكندى من أجل توسيع مدى التعليم الإسلامى هدفها. فقد بقيت الفلسفة أجنبية، وعلما غير إسلامى فى عيون معظم المسلمين. ويجب أن يحسب من بين أعظم نجاحاته أنها ظلت باقية، على الرغم من أن عمله ترك تأثيرا قليلا على التطورات اللاحقة. ومدرسته، على النحو الذى كانت عليه، انتهت بإعدام تلميذه أحمد بن الطيب السرخسى فى بغداد قرب نهاية القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادى. ولفترة محدودة كان له بعض الاتباع فى الولايات. فالفيلسوف - الطبيب إسحق الإسرائيلى الإفريقى (توفى فيما بين ٢٩٥هـ / ٩٠٧م وسنة ٣٤٣هـ/ ٩٥٥م) استفاد كثيرا من كتاباته وساعد فى نشر نفوذه بين يهود الأندلس وبين اللاتين فى نهاية الأمر. وقد اعتبر أبو زيد أحمد البلخى، والذى ضاعت كتاباته الفلسفية من أتباع الكندى. وهناك مؤشرات أخرى، أيضا، توحى بأن الكندى كان يدرس فى خراسان. وربما كان ابن سينا قد عرف مؤلفاته ؛ ومن المؤكد أنه كان يعرف بعضا من لاهوت Theology، دائرة الكندى. كذلك كان الإسماعيليون فى القرن الرابع الهجرى / العاشر الميلادى فى خراسان، والذين راجعوا علم الكلام لديهم فى ضوء هذا الكتاب. ومن المحتمل أن أكبر إسهام من جانب الكندى فى تاريخ الفلسفة كامنًا فى الكتب الدراسية التى كتبها وهى : De Caelo, Metaphysics, Theology ومع أن الفارابى وغيره من الفلاسفة اللاحقين لا يذكرونه إلاّ لمامًا، فربما كان هناك من الاستمرارية قدر أكبر مما اعترفوا. إذ إن بعضًا من أشهر إسهامات الفارابى - مثل تقسيمه الرباعى للعقل، أو نظريته عن النبوءة فى ضوء الخصائص الأرسطية للروح، أو نظريته عن العقل الأخلاقى بوصفه الهدف النهائي للفلسفة- سبق أن عالجتها كتابات الكندى. والمنهج الدراسى السكندرى الذى تبناه الكندى لم يتم التخلى عنه إطلاقًا. كما أن الرابطة الوثقى التى أسسها الكندى بين علم الكون الأرسطى والأفلاطونى الجديد لم تتفكك قط بصورة كاملة. ومع هذا فإن الامتدادات والتغييرات، لم تحل دون استمرار صرح الفلسفة الكلاسيكية فى الكشف عن التصميم الأصلى للكندى.

الفصل الحادى والعشرون
الرازى
سيرته وآراؤه الدينية

ألبرت إسكندر

معهد ويلكوم لتاريخ الطب

ترك المؤلفون فى العصور الوسطى روايات مرتبكة ومتناقضة عن سيرة أبى بكر محمد بن زكريا الرازى، أكثر الأطباء - الفلاسفة أصالة بين الشعوب الناطقة بالعربية[١]. ولد فى الرى (بالقرب من طهران الحديثة) ربما فى سنة ٢٥١هـ / ٨٦٥م. وكان يعتقد أن الأطباء يجب أن يمارسوا مهنتهم فى المدن الكبرى التى تغص بالمرضى والأطباء المهرة[٢]، ومن ثم كانت إقامته فى بغداد، حيث درس فى شبابه ومارس الطب فى بيمارستانها[٣]. وعاد إلى الرى فيما بعد، بدعوة من حاكمها، المنصور بن إسحق، ليتحمل مسئولية إدارة مستشفاها. وكرس الرازى لهذا الحاكم كتابه المسمى «الكتاب المنصورى فى الطب[٤]، وكتابه «الطب الروحانى»[٥].

وبعد أن حاز الرازى الشهرة فى الرى عاد إلى بغداد ليصير رئيسًا لمستشفاها الذى تأسس حديثا «البيمارستان المعتضدى» الذى سمى على اسم الخليفة المعتضد (حكم ٢٧٩-٢٨٩هـ / ٨٩٢-٩٠٢م). وقد كان ينتقل فى إقامته ما بين بغداد والرى، بحسب الأحداث السياسية، وعلاقتها بالمناصب العليا التى تبوأها، ولكنه أمضى السنوات الأخيرة من عمره فى الرى يعانى

---

(1) Ibn al- Nadim, Fihrist, ed. G. Flugel , Leipzig, 1871-2 , I,299-301 , 358; Kraus , Epitre, de Beruni; al- Qifti, Ikhbar al-ulama 271-7; Ibn abi Usaybiah , Uyun al- anba, I, 309-321.

(2) Iskandar , «Ar-Razi on examining physicians», 495.

(3) A.Z.Iskandar, « L'age d'ar- Razi au debut de ses etudes de medecine" al-Mshriq, Liv , 1960, 168-77.

(٤) ابن النديم، الفهرست ؛ القفطى أخبار العلماء، ص٢٧٤؛ ابن أبى أصيبعة، عيون الأطباء، ج١، ص٣١٧.

(٥) القفطى، 273. Kraus, Epitre de Beruni, 19, no. 148. ابن أبى أصيبعة، عيون الأطباء، ج1، 315.

من الماء على عينه حتى صار أعمى تمامًا ومات فى مسقط رأسه حوالى سنة ٣١٣هـ / ٩٢٥م أو ٣٢٠هـ / ٩٣٢م.

وقد عبر الرازى عن تحكمه فى نفسه وتواضعه على النحو الأفضل فى كلماته فى كتابه «السيرة الفلسفية»[١].

«لم يبد منى بخل أو تبذير ؛ ولا كانت لى منازعات أو مشاجرات، كما أننى لم أتصرف قط ضد أى أحد. على العكس، عرف عنى أننى أتنازل عن حقوقى. وفيما يتعلق بالطعام والشراب، والتسلية فإن زوارى الذين يزوروننى كثيرا يعرفون أننى لا أتجاوز أى حدود معقولة. ويصدق الشىء نفسه على كل أحوال حياتى، كما قد يُلاحظ من ملابسى وركوبتى، وخدمى وجوارى بيتى»[٢].

فى كتاب «الطب الروحانى»، فى الفصل الأول، «عن امتياز ومديح العقل»، يؤكد الرازى على أن العقل هو السلطة النهائية التى يجب أن تحكم ولا تُحكم ؛ يجب أن يسيطر، لا أن يخضع للسيطرة ؛ يجب أن يقود لا أن ينقاد»[٣] وقد حارب ضد السلطة المطلقة التى فى الدين، ووضعت الأنبياء على قمة البشر[٤]. لقد كان نظام ترتيب البشر فى طبقات مقبولاً فى القرنين الخامس والسادس الهجريين / الحادى عشر والثانى عشر الميلاديين، كما يتضح من كتاب شرف الزمان طاهر المروزى عن علم الحيوان[٥].

وهناك كتاب مفقود فى النقد الدينى « فى مخاريق الأنبياء »[٦] ينسب إلى الرازى. ووفقًا له فإن الديانات تربى العداوة بين الناس، وتؤدى إلى الحروب والدمار. ويزعم أن الناس لا يحتاجون

---

(١) انظر ما سبق، الفصل الحادى عشر.

(٢) رسائل الفلاسفة، ص١١٠.

(٣) نفسه، ص١٨.

(٤) نفسه، ص٢٩٣.

(5) A.Z. Iskandar, « A doctor's book on zoology ; al- Marwazi's Tabai al-hayawan re-assessed", Oriens, XXVII- XXVIII, 1981, 276.

(٦) انظر على سبيل المثال : ابن النديم، الفهرست.

إلى سلطة أى نبى من أنبياء الديانات الثلاث[1]. وحقيقة أن الرازى لم يُعدم أو يُسجن بسبب آرائه الزندقية تعكس تسامح رجال الحكم الإيرانيين المسلمين فى القرن الرابع الهجرى / العاشر الميلادى. فقد كان الحكام والأمراء، والمرضى الكثيرون الذين عالجهم الرازى من كل المشارب والأصناف، يضعونه فى مكانة عالية، كما كانوا معجبين بمهاراته الطبية التى احتاجوا إليها كثيرا. ومع هذا فإن الرازى خضع للرقابة ؛ إذ إن كتابه «فى مخاريق الأنبياء» قد أتلف، وتم تفنيد آرائه. وأحد معاصريه، وهو الإسماعيلى أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازى كتب فى « أعلام النبوة» أنه : «زعم الزنديق (الرازى) أنه بحكمته قد فهم ما كان مجهولاً بالنسبة لأسلافه ؛ وقد كتب مقالة مرتبكة وحمقاء، قال فيها إنه يجارى هيبوقراط، وإنه فى مجال الفلسفة كان ندًا لسقراط»[2].

فلسفة الرازى

كان الرازى، بوصفه فيلسوفا، من أتباع سقراط ؛ والفرق بينه وبين سقراط، كما يقول كان فى الكمية، وليس فى الكيفية [3]، ويدافع الرازى عن حياته، التى كان فى أثنائها يعيش فى عزلة وعاش حياة زهد ونسك، ولكنه يضيف أنه فى أثناء تلك السنوات التكوينية، كان سقراط يكرس وقته كله للفلسفة، وهو موضوع كان يحبه حبًا جمًا. وفى أخريات حياته، عاش سقراط حياة عادية، وشارك فى الأنشطة الاجتماعية [4]. ولا يوافق الرازى على الحياة الديرية عند المسيحيين، ويدين الحياة الفارغة للمسلمين الذين يتسكعون فى المساجد ويحجمون عن كسب عيشهم أي القيام بأى عمل[5].

فى «كتاب العلم الإلهى». وهو كتاب آخر مفقود لم تبق منه سوى شذرات فى المصادر اللاحقة، بشرح الرازى مذهبه عن «القدماء الخمسة»[6] : البارئ والنفس، والهيولا، والمكان،

---

(1) Kraus, Rasail Falsafiyyah, 292.
(2) Kraus, «Raziana I,» 303-4.
(3) kraus, Rasail Falsafiyya, 100.
(4) Ibid, 99-101.
(5) Ibid, 105.
(6) Ibid , 191-590.

والزمان. وهو يكتب «أقول إن هؤلاء الخمسة أزلية، وأن العالم مخلوق»[1]. وقد رفض مزاعم أرسطو عن «قدم العالم».

والحجة في كتب الطب والفلسفة لم يكن مقبولاً عند الرازي. فقد كرّس كتابًا كبيرًا بعنوان «في الشكوك على جالينوس»[2]، لم ينشر حتى الآن، لنقد مفاهيم في ثمانية وعشرين كتابًا من كتب جالينوس، بداية بكتابه الذي يحمل عنوان البرهان [3]. وينتهي بكتاب «النبض الكبير»[4]. وفي تقديمه لكتاب «الشكوك» يعترف الرازي في تواضع بدينه لجالينوس، معلنًا أنه هو نفسه تابع لجالينوس وتلميذ له. ويضيف الرازي أن جالينوس كان أستاذًا كبيرًا ومعلمًا عظيما للفلسفة والطب. ومع هذا يجادل الرازي بأنه، بما أن فن العلاج فلسفة، فإنه لا يمكن أن يدين النقد، ولا هو بقادر على التسامح إزاء الخضوع لسلطة الكتب. وفي «الشكوك» يكتب الرازي أيضا أن جالينوس كان يراقب تلاميذه وتابعيه الذين كانوا يتقبلون المعرفة التي تضعفها الطريقة الإيضاحية[5].

كان الرازي يؤمن بتقدم المعرفة العلمية : ذلك الذي يدرس أعمال القدماء، يكسب تجربة عملهم كما لو كان هو نفسه قد عاش آلاف السنين التي مضت في البحث والتحقيق [6]. وفي هذا الخصوص يكرر آراء جالينوس « في أن الطبيب الفاضل فيلسوف»[7].

---

(١) هذه العبارة تظهر عند أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي في كتابه «أعلام النبوة»

See Kraus, Rasail Falsafiyyah, 308; «Raziana II», 51.

(٢) ابن النديم، الفهرست، القفطي، أخبار العلماء ؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ج١، ص٣١٦ ؛ وعدد من المخطوطات في مكتبات طهران.

(٣) مللي مالك، طهران، مخطوط ٤٥٥٤ / ٢٣، ص٢، سطر ١٤.

(٤) نفسه، ص٢٧، سطر ٣٩.

(5) S. Pines, «Razi critique de Galien», Actes du VII' congrés International d'Histoire des sciences, Jerusalem, 1953, Paris 480-7.

(6) Iskandar, «Ar-Razi on examining physicians», 496-7.

(7) Galens Abbandlung darüber, dass der vorzüglicbe Arzt Philosoph sein muss (arabisch und deutsch herausgegeben, Nacbrichten der Akademie der Wissenschaftenzu Göttingen. Phil-hist. Kl., 1965, Abh. I), ed. P. Bachmann, 18.

كتابات الرازى الطبية

يذكر ابن النديم والقفطى أن الرازى جمع فهرسًا بمؤلفاته[1]. وبقدر ما هو معلوم فإن كل مخطوطات هذا الفهرست مفقودة الآن. فقد كتب حوالى مائتى كتاب فى الطب، والفلسفة، والكيمياء، وغيرها من الموضوعات؛ وهذه الكتب تختلف من حيث الحجم ما بين المقالة القصيرة والكتب الدراسية الضخمة، والكتب الموسوعية.

ومن المناسب هنا أن نوضح بعض الشكوك حول كتابين : «الحاوى فى الطب»[2] و «الجامع الكبير»، الذى كان دائما يعتبر بطريق الغلط هو نفسه على اعتبار أن «الحاوى»، و «الجامع» كلمتان مترادفتان فى اللغة العربية، وكلاهما من فعل «حوى»، وفعل «جمع».

الحاوى فى الطب

تبين الأدلة من المخطوطات والمصادر المطبوعة من كتاب «الحاوى» أنه كان مجرد كتاب شائع، وسجل خاص للمؤلف يضم تعليقاته وتأملاته فى تواريخ الحالات المرضية لمرضاه وعن الكتب الطبية التى كتبت منذ زمن هيبوقراط زمن الرازى نفسه. وفى القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى، كان كتاب «الحاوى» ربما يعتبر بمثابة المكتبة الخاصة للطبيب واسع القراءة.

ويعطى ترتيب المادة فى كتاب «الحاوى» الانطباع بأن المؤلف ربما كان قد درس عدة ملفات، يحتوى كل منها على كراسات لتسجيل ملاحظات من كتب المراجع. ولم يهمل أن يسجل حتى تلك الآراء التى كانت تبدو زائفة بالنسبة له، ويضيف باستمرار ملاحظاته وتعليقاته الخاصة وتجاربه الشخصية، ويحددها بأنها من لدنه بكلمة «لى». وكان فى بعض الأحيان يصحح العبارات المقتبسة من كتاب مرجعى، ويكتب ملاحظات تحت عنوان مثل «لى، مع تعديلات». كان كل ملف من ملفات الرازى الطبية محجوزا للملاحظات عن موضوع بعينه : إذْ كان أحد الملفات مخصصًا لأمراض الصدر، وهلم جرا. هذه الملفات الطبية ربما كانت مرتبة وفق نظام معين، وفقًا

---

(١) ابن النديم، الفهرست، ج١، ٢٩٩ ؛ القفطى، أخبار العلماء، ص٢٧٣.

(2) Kitab al-Hawi fil-tibb, an Encyclopaedia of Medicine by Abu Bakr Muhammad b. Zakariyya el-Razi, Hyderabad and Deccan, 1955-71.

للمنهج المقبول فى كتابة الكتب الطبية، «من القرن إلى القدم»[1] ومن هذه الملاحظات الخاصة اختار الرازى مادة موضوع كتبه الأخرى، مثل كتاب «القولنج» [2]، و «المنصورى»[3] و«الجديرى والحصبة»[4] و «الأدوية المفردة» [5] أما الملاحظات الإكلينيكية الخاصة بالأمراض التى أصابت الرازى نفسه فهى مسجلة فى كتاب الحاوى. وفى إحدى الملاحظات، يكتب عن علاج فعال استخدمه لعلاج التهاب حلقه، بواسطة الغرغرة بالخل الحمى ومادة أخرى قابضة [6]. ومرة أخرى، وقد تعلم بالتجربة الشخصية من حمى ألمت به، يكتب فى ملاحظة قصيرة خاصة: «...لى: فى أثناء إقامتى فى بغداد، هاجمتنى حمى مصحوبة بقشعريرة. وكان النبض متسارعًا، ثم صرت محموما. ولم يخرج منى عرق. ثم راحت الحمى ولم تعاودنى. وبناء على هذا، يجب أن نتعلم أنه عندما تكون الحمى مصحوبة بشعريرة فهى ليست بالضرورة غير سريعة الزوال؛ كما أن العكس صحيح أيضا»[7]. وفى ملاحظة أخرى، مكتوبة للاستخدام الخاص بشكل محدد، يكتب عن تورم خصيته اليمنى (وهو أمر لم يقلقه على الأقل لأنها لم تكن مؤلمة) يضيف أنه قد استخدم المقيئات باستمرار حتى صارت خصيته كما كانت فى الأصل»[8].

---

(١) انظر مقدمات الرازى لكتبه : «إلى من لا يحضره الطبيب» :
Welcome Institute for history of Medicine , WHS Or. 23, fol. 16, Lines 6-12 ; al - Tibb al - muluki, Bibliotheca Universitatis, Leiden , MS Or. 585 /4, fol. 46 a , lines 16-20.

(2) Cf. subject- matter in al-Hawi (VIII, 101-220) against the text of al- Qulanj, Cambridge University Library, Ms Add. 3516, fol. 48b, line 12-62b, Line, 11; Leiden Library, MS Or. 583/3 fols. 26a- 45b.

(3) Hawi , XIX , 241-404 ; al- Mansuri, Bodleian Library , MS Marsh 248, fols. 76, line 9-108, line 9.

(4) English trans W.A. Greenhill, A Treatise on the Small- pox anh Measles , London, 1848. Greenhill (101-30) has shown that the text of al - jadari wa- l'hasbah is derived from al- Hawi, Bodleian Library MS Marsh 156, fols 282a Line 22-29 Ib, line 19.

(5) Hawi, XX, 1-617 ; al - Adwiyab al- mufradah, Wellcome Institute for the History of Medicine, WMS Or. 123 , fols 52 b - 86b.

(6) Hawi , III, 279.

(7) Ibid., XIV, 54 ; Bodleian Library, MS Marsh 156, fol. 82a, lines 4-6.

(8) Bodlein Library, MS Arab. b-10, fol. 299a, lines 20-1.

الجامع الكبير

من المفهوم أن الرازى كان لابد أن يهمل ذكر كتاب «الحاوى» بالاسم فى أي كتاب من كتبه الأخرى، لأن المؤلفين لا يضعون عناوين مذكراتهم الخاصة. ويذكر ابن النديم وابن أبى أصيبعة «الجامع الكبير» فى ترجمة الرازى، ويضيفان أنه يتكون من اثنى عشر قسما. وعلى أية حال، فإنهما لا يتفقان على عناوين بعض أقسامه، ويخلطان بين كتاب «الجامع» وكتاب «الحاوى»[1]. ويشير الرازى عدة مرات إلى كتابه «الجامع الكبير» ويصف السنوات الطوال من العمل المضنى الذى بذله فى كتابته. وفى كتابه «السيرة الفلسفية» ذكر أنه عمل بجد على مدى خمسة عشر عامًا، وهو يعمل ليلاً ونهارًا لإنتاج كتاب الجامع الكبير، حتى كلَّ بصره، وحتى ضعفت عضلات يده وتقلصت[2]. وفى موضوع آخر فى كتاب «السيرة الفلسفية» يذكر عناوين بعض كتاباته الطبية باعتبارها عينات من إنجازاته، ويختتم بعبارة «ليس هناك أحد من بنى وطنى قد أنتج كتابًا يضاهى كتاب الجامع، ولا سار على مثالى أحد»[3].

ويشير الرازى أيضا أربع مرات إلى كتاب «الجامع الكبير» فى كتابه «الفصول» الذى كتبه لكى يخدم كمقدمة للطب ولكى يكون دليلا للأطباء المستقبلين فى اختيارهم الكتب من قائمة القراءة، ومرة أخرى يشير إلى كتاب الجامع الكبير فى كتابه «الأقرباذين المختصر»، الذى لم يبق منه سوى مخطوط واحد[4]. وفى نقده لكتب جالينوس، فى كتاب الشكوك، يحيل الرازى قراءه عدة مرات إلى روايات أفضل كتبت فى كتابه الجامع الكبير[5].

وفى قسم واحد فى كتاب الحاوى، عن أمراض العيون، يوجد المزيد من الأدلة على أن الرازى كان يقصد أن يضيف فصلا عن طب العيون إلى الأجزاء الاثنى عشر من كتاب «الجامع الكبير»[6].

---

(١) ابن النديم، الفهرست، ج١، ص٠ ٣٠ ؛ ابن أبى أصيبعة، عيون الأنباء، ج١، ص٣١٧-٣١٨.

(2) Kraus , Rasail Falsafiyyah, 110

(3).Ibid, 109.

(4) Wellcome Institute for the History of Medicine , WMS Or.9, fol. 24a, line 2.

(5) Milli Malik, Tehran, MS 4554/23,19, lines 29-31,40-1; fol.20 ,Lines19-20,23-5, 27-33.

(6) Hawi , II, 26-7.

وإذا ما أخذنا المصادر المذكورة أعلاه سويًا فإنها تقدم دليلاً قاطعًا على أن الرازى كتب موسوعة طبية أسماها «الجامع الكبير»[١]، وأنه كان يأمل فى أن يزيد عدد أجزائها بجزأين آخرين، أحدهما بعنوان «الجامع فى العين» والثانى بعنوان «الجامع فى الحميات». وبما أنه يشير إلى «الجامع الكبير» فى كتابه «الحاوى»، فمن الواضح أن هذين الكتابين مختلفان.

فى «كتاب صيدلة الطب»، وهو مجرد جزء من كتاب «الجامع الكبير»[٢]، يقرر الرازى أن الصيدلة فرع مساعد من فروع الطب. ومع هذا، فإن دراسة هذا الموضوع فى وقت الفراغ علامة على أن الطبيب يهتم كثيرا بعمله. هذا الفن المساعد يجب أن يأتى بعد التمكن من موضوعات الطب، أو على الأقل، ليس قبل أرضية جيدة فى الحد الأدنى من الأساسيات فى الموضوعات الأساسية. وكان الرازى يدرك أيضا أن بعض الأطباء الموهوبين مزودين بالطبيعة بالقدرة على دراسة فن مثل الصيدلة دونما خوف من عدم القدرة على التمكن من النظرية والممارسة فى الطب.

والكتاب يؤكد على تاريخ باكر للتخصص فى الصيدلة العربية. ولابد أن دراسة نصها مع نص لاحق للبيرونى بعنوان « الصيدلة فى الطب»[٣]، يجب أن تساعد فى تأسيس تاريخ الصيدلة العربية فى بعد جديد من حيث علاقته بالطب. وقد ميز جالينوس بين الأطباء والصيادلة. وكان الرازى يحبذ هذا التمييز، ووفقا له، يجب أن تحتوى كتب الصيدلة، من بين أشياء أخرى، على روايات عن أصول وأوصاف أشكال الدواء النقية والمغشوشة، والعينات الجيدة والرديئة وفضائل العقاقير. وهذه الكتب مكتوبة من أجل الصيادلة، الذين يعتبرهم الرازى متخصصين فى فرع يرتبط ارتباطا وثيقا بالطب ويسهم فيه، ولكنه أبعد ما يكونون عن الأطباء. ويجب أن يهتم الصيادلة أساسا بشراء عينات نقية من العقاقير، ويخزنونها بشكل آمن، ويضمنون عدم الغش فى العقاقير والأدوية[٤].

---

(1) Bodleian Library, Ms Marsh 156,Fol.238a Lines 7-9(al-Razi,s Private notes on kitab aL-Hummayat occupy Fols.2b,Line 1-314b, Line4):see also Hawi,XIV-XIV and XVII,I-119.

(2) Ibn al-Nadim , Fihrist, I, 300 Ibn abi Usaybiah, Uyun al-anba, I, 318.

(3) See below ch. 24, 420-1.

(4) Bodleian Library , MS Bod. Or. 561, fols. Ib, Line 2-4a , Line 13, Escorial MS 815, fols 2b, Line 2 -4b, line 19.

ومن ناحية أخرى، فإن كتب الأقرباذين يكتبها الصيادلة لكي يستخدمها الأطباء الممارسون. وهي تحتوى على تعليمات وتوجيهات عن تكوين الأدوية، للأطباء الذين يركبون أدويتهم ويوزعونها وكذلك للصيادلة الذين يخدمونهم. وكتب الرازى كتابًا فى الأقرباذين بعنوان «الأدوية المركبة»[1] التى حفظت فى عدد قليل من المخطوطات[2].

كان التعليم الطبى زمن الرازى يقوم بصفة أساسية على قراءة الترجمات العربية لكتب سابقة. فقد كان الرازى يظن أنه سيكون من المفيد تحديد أسماء الأدوية، والأمراض، وأعضاء الجسم التى لم تترجم إلى اللغة العربية. وكان من الأساس أيضا، فى رأيه، أن يمتلك المعرفة بالوحدات الأجنبية للوزن والقياس لكتابة الوصفات الطبية، مع نظائرها فى العالم العربى، إذا ما كانت التركيبات الأجنبية سوف يستخدمها جميع الأطباء الممارسين.

وهناك قسم آخر من « الجامع الكبير» بعنوان «فى استنباط الأسماء والأوزان والمكاييل المجهولة الواقعة فى كتب الطب» [3]. وكتاب «فى استنباط الأسماء» نمط من المعجم الذى فيه مصطلح غير مألوف- سواء كان يونانيا، أو سوريانيا، أو فارسيًا، أو هنديا أو حتى عربيا- موضوعًا فى عمود، يتبعه التعريف أو الترجمة المكتوبة فى عمود مقابل. وعلى الرغم من أن الرازى كتب فى مقدمته لهذا القسم من «الجامع الكبير» أنه سوف يضع علامة على الأصل اللغوى لكل مصطلح غير مألوف، بأن يكتب بعده بحرف معين من الأبجدية، فإن هذه الحروف المفتاح تضل كثيرا عن النص. ومن المحتمل أن المحققين الذين يتناولون هذا النص سوف يقابلون مدى واسعًا من الصعوبات الاشتقاقية، فى خمس لغات مختلفة. وثمة ناسخ، ربما يعرف القليل جدا عن النص الذى يترجمه، يقول فى ملاحظة هامشية : «هذه الاصطلاحات تبدو فى ألسنة مختلفة؛ فمعانيها الغامضة لا تُفهم سوى للغويين القادرين ذوى الحس السليم» [4]. ويكتب الرازى أيضا، فى كتاب «فى استنباط الأسماء» أنه عن قصد وضع كلمات غريبة مع صيغ فاسدة فى اللغة العربية فى تهجئتها لأن هذه كثيرا ما كانت توجد مكتوبة بهذا الشكل فى كثير من كتب الطب.

---

(1) Ibn al-Nadim, Fihrist , I, 300 ; Kraus , Epitre de Berini , 7 no, 13 ; al - Qifti , Ikhbar al-ulama, 274 ; Ibn abi Usaybi'ah , Uyun, aL-anba I, 31.

(2) GAL , I, 269 , no , 4; Bodleain Library, MS Marsh 537/3, fols. 158a - 181a; Milli Malik , Tehran, MS, 4573 , pp. 1-14.

(3) Ibn al-Nadem, Fihrist , I, 300; Ibn abi Usaybi'ah, 'Uyun al-anba', I, 318.

(4) Bodleian Library , MSOr. 561 , fol. 55a. This Part of Kitab al- Jami al-kabir was printed under the title of al- Hawi, xxii, 61-412.

وباعتباره طبيبا، قدّر الرازى أن الرجال من أصل كريم كانوا منوطين باعتبارات معينة فى الوصفات الطبية: فالمذاق غير السار للأدوية يجب إخفاؤه بوسائل حلوة ومستساغة ؛ ومن ثم جاء كتابه «الطب الملوكى» فى تناقض مع كتابه «من لا يحضره الطبيب»، المعروف أيضا بعنوان «طب الفقراء».

وكتاب الرازى «كتاب الخواص»[1]، الذى لم ينشر حتى الآن، يقدم الدليل على معارضته للعقائد العلمية. ففى مقدمته، يجادل بأن الخصائص المنسوبة إلى الأشياء يجب أن تكون مسجلة فى كتاب؛ ولا شيء سوف يضيع سوى وقت تسجيلها. وهذه الخصائص لا ينبغى أن تكون مقبولة أو مرفوضة سوى بالتجربة التى تبرهن على صحتها أو زيفها :

«بما أن كثيرا من الناس الأشرار يطلقون الأكاذيب فيما يتعلق بمثل هذه الخصائص، ولا نملك وسائل حاسمة للتمييز بين حقيقة الرجال الأمناء والشهادة الزائفة للكذابين - سوى بالتجربة الفعلية- فسيكون من المفيد ألا نترك هذه المزاعم مبعثرة وإنما نجمعها لنكتبها كلها... ولن نقبل أية خاصية على أنها حقيقية ما لم تكن قد جُربت وفحصت»[2].

كان الرازى مراقبا إكلينيكيا مجربًا. وكان يقرأ تواريخ الحالات فى كتاب هيبوقراط Epidemics وقرر أنه سيكون مفيدًا للأجيال التالية أن يكتب تواريخ الحالات التى عالجها بنفسه، والتى سجل فيها أسماء المرضى ومهنتهم[3]. ويعطى مثالاً مبكرًا عن تجربة إكلينيكية عندما عالج مجموعة من المرضى يعانون من السرسام بفصد الدم، وترك عامدًا مجموعة أخرى بدون فصد دم، بحيث يمكنه تكوين الرأى الصواب[4].

---

(1) Ibn al- Nadim Fihrist, I, 300 ; Ibn abi Usaybi'ah, 'Uyun al-anba', I, 316, line 30.

(2) Dar al-Kutub al-Misriyyah, Cairo, MS Tibb 141, fols. 120a line 20-21ob, line 4; A.Z. Iskandar, 'Rhazes' clinical experience : new material', al-Mashriq, LVI, 1962, 237-8.

(3) M. Meyerhof, 'Thirty-three clinical observations by Rhazes (circa 900 AD), Isis, xxiii, 1935, 321-56 (Arabic text 1-14).

(4) Iskandar, Catalougue of Arabic manuscripts, 10-11 and no. 2; Iskandar, 'Rhazes clinical experience'. 239 ; Boodleian Library, MS Marsh 156, fol. 167a, lines 7-12.

وكانت لكتب الرازى الطبية تأثير عظيم على تعليم الطب فى الغرب اللاتينى فقد فرّق بين الجدرى والحصبة فى كتابه «الجدرى والحصبة»[1] الذى قدم فيه تفاصيل إكلينيكية مثيرة جدا. وقد ترجم هذا الكتاب إلى لغات غربية عديدة ؛ كذلك ترجم كتاب «الحاوى» وكتاب «المنصورى» إلى اللاتينية، وبقيا على مدى عدة قرون الكتب التعليمية فى الجامعات الأوربية.

(1) Ibn a;- Nadim Fihrist , I , 300 ; Ibn abi Usaybi'ah , Uyun al-anba, I, 316 ; see above, n. 30.

الفصل الثانى والعشرون
الفارابى

ألفريد إيفرى

جامعة نيويورك

بخلاف التغيرات التى كثيرا ما تعرضت لها الأسماء الإسلامية فى الغرب اللاتيني، فإن اسم أبى بكر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابى لم يمسه التبديل " وبقي اسمه الفارابى الذى يشار إليه به. وربما يكون اسم الفارابى الثابت الوحيد الذى تقوم عليه البحوث فى الوقت الحالي، كما يتحدى التقديرات البحثية السابقة فى تقييم أعماله. ويظهر الفارابى بشكل متزايد باعتباره مفكرا حاذقا بصورة خلابة، وفردي النزعة ذا وعي مدني، ورجلا حاول المصالحة بين أفلاطون وأرسطو، بين الفلسفة وعلم الكلام، بين أثينا ومكة [1] والتجميع الذى حاول القيام به لم يكن سطحيا ولا عقيديا على أية حال، ومضى من نقطة فلسفية سائدة. وعلاوة على ذلك، فإن طبيعة مذهب الفارابى على وجه الدقة لا تزال محل سؤال.

وقد تعقد السؤال بنقص التتابع الزمني الأكيد لتآليف الفارابى العديدة، والجهل المساوى بالظروف الخاصة التى أحاطت بكل كتاب فى نوع معين : الدافع، والغرض، الجمهور المستهدف،. وبمعايير أكيدة قليلة من نوع بيبليوجرافى أو أسلوبي لمساعدتهم - يكون العلماء مجبورين على الاختيار بين بيانات مختلفة وتأكيدات فى النصوص ذات العلاقة، وحتى داخل النص نفسه، تحديد قناعات الفارابي الحقيقية. وعلاوة على ذلك فإن أعمال ليو شتراوس ومحسن مهدى وغيرهما قد جذبت الانتباه إلى احتمال أن الفارابي كان عامدا فى إخفاء العناصر الجوهرية فى قناعاته عن عيون القارئ غير الناقد. وهكذا كان الفارابى مرشحا أوليا لهذه المقاربة إلى الفلسفة التى تؤكد طبيعتها التقشفية، وهى طبيعة تختلف عن القراءة السطحية والظاهرية للنص.

---

(١) انظر ما سبق، الفصل السادس.

وليس هناك الكثير مما نعرفه عن حياة الفارابى الخاصة. وكما يشير اسمه كان مولودا فى فاراب، وهى ناحية ومدينة قريبة من نهر السند فى التركستان (ما وراء النهر) فى سنة ٢٥٦هـ/ ٨٧٠ م. وكان أبوه على ما يبدو ضابطا تركيا ومن المفترض أن الفارابى سافر معه إلى دمشق. ومن الواضح أنه بدأ دراسته الفلسفية هناك أو فى خراسان، وحكى أنه كان يقرأ أثناء الليل على ضوء المصباح، على حين كان يعمل فى حديقة أو كرم خلال النهار. والظروف المتواضعة التى ينم عنها هذا عودت الفارابى على الحياة البسيطة إن لم تكن متقشفة. ولم يمتلك فى أي وقت آنذاك أو فيما بعد الثروة أو القوة، أو يسعى إليهما. وبدلا من ذلك كان الفارابى يسعى إلى مدرسي الفلسفة فى بغداد، حيث تقدم من صفوف التلاميذ إلى مرتبة المعلم المشهور. وشرح الكثير من كتب أرسطو، ولاسيما كتبه عن المنطق، كما أن ملخصاته الخاصة ومقالاته الأكثر استقلالا تكشف عن ألفة كبيرة بالفكر الفلسفي من كل جوانبه. وكانت معرفة الفارابى بأفلاطون أكثر محدودية، على الرغم من أن كتابي أفلاطون " الجمهورية " و"القوانين" لعبا دورا مهما فى فكره فى الفلسفة السياسية، ومذهب الفارابى الميتافيزيقى بدروه، عبارة عن دمج ما بين فكر الأفلاطونية الجديدة والأرسطية.

وقد جلبت مؤلفات الفارابى الكثيرة وشهرته له، وهو فى السبعينيات من عمره، انتباه الأمير الحمدانى الشيعي سيف الدولة (حكم ٣٣٣- ٣٥٦ هـ / ٩٤٥ - ٩٦٧ م) الذى دعاه فى سنة ٣٣٠هـ /٩٤٢ م إلى حلب ليلتحق ببلاطه. وهناك تلقى الفارابى إعانة مالية متواضعة، وترك ليتدبر أموره بنفسه فى معظم الأحيان. وارتدى لباس الصوفية، ولكن من الواضح أن هذا كان بيانا بالاستقلال أكثر منه انضماما إلى الأخوة الصوفية.

كان تعريف الفارابى أولا وقبل أي شيء باعتباره من الفلاسفة، ولكنه على خلاف سقراط، مثلا، الذى كان يتشابه معه فى الكثير من الصفات المشتركة فلسفيا وشخصيا، لم يخاصم الطبقة الحاكمة. وعلى الرغم من الاندفاع العام والذى لم يكن بالضرورة إسلاميا نحو الكتابة، لم تكن آراؤه الفلسفية تعتبر زندقة ولم تعتبر نظريته السياسية هدَامة. والواقع، أنه بنى بطرق كثيرة جسورا بين المسلمين والدولة الشيعية (والإمامية خاصة) والتراث الفلسفى. وهكذا لقي التسامح، إن لم يكن التقدير فى حلب حيث مات سنة ٣٣٩ هـ / ٩٥٠ م.

واستمرت شهرة الفارابى تتنامى بعد وفاته، وصار معروفا على نطاق واسع باسم المعلم الثانى (بعد أرسطو معلم الفلسفة الأول فى العالم الإسلامي)، الرجل الذى شرح أرسطو وأفلاطون والكثير من التراث الفلسفي اللاحق للمهتمين من المسلمين فى العالم العربي. والغرب اللاتيني، الذى تلقى مؤلفاته فى وقت متأخر وبصورة جزئية، مع مؤلفات ابن سينا وابن رشد، لم يقدره حق قدره، على الرغم من أن الاهتمام الحال بفكره قد يعوض التجاهل الذى لقيه فى العصور الوسطى.

ويرجع نجاح الفارابى جزئيا إلى بيئة بغداد فى أيامه. فقد درس هناك مع يوحنا بن حنين، وعقد محادثات مع أبى بشر متى بن يونس وغيره من تلك الدائرة. وكان هؤلاء الرجال جزءا من زمرة من العلماء العرب النصارى الذين كانوا قد حافظوا على إبقاء شعلة الفلسفة والعلوم موقدة فى المناخ الذى كان مقيدا بصفة عامة فى بيزنطة والعصر الإسلامي الباكر. وبحلول القرن الرابع الهجرى / العاشر الميلادي، كانت بغداد قد وفرت الملاذ لهؤلاء الفلاسفة، وأتاحت لهم نقل تعليمهم، مترجمة إلى اللغة العربية من النصوص اليونانية والسوريانية. وكان المقرر الذى يتم تدريسه فى جوهره هو مقرر مدرسة الإسكندرية فى القرن السادس الميلادى، والذى كان هو نفسه تراث سلسلة طويلة من التعليقات والشروح على معظم مؤلفات أرسطو، وقدر كبير من تعاليم الأفلاطونية الجديدة، وبعضه، وإن لم كبيرا، لأفلاطون وغيره من الكتاب الإغريق.

كانت بغداد ملجأ وملاذا لهذا التراث الفلسفي، ولكنها كانت أيضا تحديا له، لأن أنصاره كانوا مضطرين إلى الدفاع عن تعاليمهم أمام المثقفين المسلمين التقليديين ذوى العقلية الشكاكة والذين كانوا يمثلون تهديدا ما. وكانت التعاليم نفسها تحمل وصمة الأصول الوثنية والنقل المسيحي، وكانت بهذا مثارًا للشك المزدوج عند المسلم المؤمن. بل إن الأكثر ثقلاً من حمل عبء ذنب الارتباط، كانت النظرة إلى الفلسفة على أنها خصم للعلوم التقليدية فى العالم الإسلامي بسبب طبيعتها نفسها. إنها تقدم موضوعات ضرورية لرفاهية الشخص المتعلم وحتى مناطق السعادة الخالدة فى التحقيق البعيدة عن القرآن الكريم والتفسير والحديث والفقه. وحتى الدراسات الجيدة والأكثر تجريدا فى علم الكلام واللغة العربية كان هناك ظن بأنها تواجه التحدى من مزاعم العلوم الجديدة خاصة المنطق.

كانت مهمة الفارابى أن يطبّع الفلسفة مع الإسلام بطريقة مقنعة، على حين أنه فى الوقت نفسه لا يصل إلى حل وسط مع الفلسفة نفسها. ولكي يفعل هذا تجاهل بشكل جوهري الارتباط المسيحي التاريخي بالعلم الفلسفى، والتعامل معها بالفعل باعتبارها حقبة عرضية وهامشية ؛ واعتبر أن البعد الوثني عامل يمكن تجاهله بالمثل. وهكذا، مثلا، فى التعليق على إشارة أرسطو

فى De Interprettatione إلى كثير من " المواد الأولى" التى هى حقيقية بدون أن تكون لديه أية قدرة، ويقول الفارابى إن هذا المفهوم (أغمض جدا) وإن مفهوم المواد الأولى كان تقريبًا يؤخذ على علاته بين معاصري أرسطو، لأنهم اعتادوا الاعتقاد فى آلهة كثيرة. ولكن ما كان الناس فى زمانه وبلاده قد اعتادوا اعتبارهم آلهة يعتبرهم الناس فى زماننا ملائكة. واليوم، يعتقد الناس أنهم فانون، على حين كان معاصرو أرسطو يعتقدون أنهم خالدون [1].

بهذه الطريقة، يفرق الفارابى بمهارة وحذق بين أرسطو ومعاصريه الذين يؤمنون بتعدد الآلهة، ويلقى باعتقاد الفلاسفة فى آلهة متعددة إلى مزبلة التاريخ. فقد أخذ الملائكة مكان الآلهة الوثنية الساقطة فى علم الكون الذى بناه أولئك الذين يتبعون تعاليم أرسطو (مثله هو نفسه) وهو يشرح مضيفا أن " اليوم يعتقد الناس أن الملائكة فانون : أي إنهم ليسوا خالدين». ولا يقول الفارابى إنه يعتقد هذا، أو أن الفلاسفة فى عمومهم يعتقدون هذا، ولكن جماهير عموم الناس (أهل زماننا). وهذا صحيح، حسبما كانت ملاحظة الفارابى أن آلهة أرسطو كانوا يعتبرون ملائكة عند الفلاسفة المسلمين.

وعلى أية حال، فسواء كانوا آلهة أو ملائكة فإن الوضعية الفانية لهذه المواد لم تكن منكورة عادة من جانب الفلاسفة الذين رأوا فيهم فى مصطلحات غير كلامية عقول الكواكب، أى أسبابها الشكلية. ووقف الفارابى إلى جانب الفلاسفة فى هذا الموضوع، ولكن بما أن ذلك موضوع معقد وغامض، بعيدا عن التمييزات المنطقية التى هى الشاغل الرئيسي للتعليق على كتابه De interpretatione، فقد استطاع أن يخلص نفسه من المناقشة بدون المزيد من الإسهاب. وكان هذا من حسن الحظ، لأن الإسهاب فى موقفه كان سيقطع الانطباع العام بالتعاطف مع المعتقدات الإسلامية الذى كان يود أن يعطيه.

ويثبت التعليق على كتاب De interpretatione، الذى كان فى ذلك الحين قد خضع لدراسات مكثفة وشروح عميقة، النقطة التى يطرحها الفارابى كذلك فى أماكن أخرى، بأن المنطق أداة شاملة لفهم المفاهيم الكامنة تحت جميع اللغات، وأنه ليس نحو لأية لغة بعينها. وكان أبو بشر متى قد خضع بالفعل للسخرية العلنية بسبب مزاعم مثل مزاعم الفارابى، القضية ضده صارت أسهل بسبب عدم تمكنه من اللغة العربية. ولا يمكن تخطئة الفارابى بهذه السهولة وهو

(1) Zimmermann , Al- Farabi 's Commentry , 185.

حريص على ترجمة عبارات سابقيه، مع روابطها المسيحية، إلى اللغة العربية. بيد أن مصطلحات الفارابى الفنية بل حتى بنيتها الأسلوبية تحمل بوضوح علامة الأصول غير العربية اليونانية. وهو لا يتردد في استخدام أشكال لغوية يونانية كنماذج للنحو العالمى الذى يقدمه. وقد يستبعد هذا النحويين التقليديين ويضر بفرص الفارابى نفسه لقبول المعاصرين له، بيد أنه يخاطب أيضا شجاعة خاصة في شخصيته. ولم يكن مستعدا لأن يقدم الفلسفة فى أي من جوانبها باعتبارها موضوعا ضيقا. بل إنها لم تكن يونانية أو مسيحية بشكل موروث، كما لم تكن إسلامية على نحو خاص. وليس فيها شيء يدعو للخجل فى سوابقها، ورأت نفسها وريثا لها. وكان يمكن لأسلمة المادة أن تمضى فقط إلى هذا الحد : فقد كانت الفلسفة هى حقيقة نفسها، ولم تكن بالضرورة فى خصومة ضد العلوم الإسلامية التقليدية، ولكنها لم تكن هدامة لأي منهما.

وتعاليم الفارابى، حتى عندما تتوخى الحذر، تحمل علامات التحدى الفلسفي الأولي الذى طرح فى وجه الحراس السنة للإيمان. لأن كل هذا التجنب الذى أبداه للمسائل الكلامية فى التعليق على كتاب الشرح لأرسطو، مثلا، يكاد الفارابى أن يكون جالسا على خازوق من قرون معضلة تتمثل فى محاولة المصالحة بين علم الله المسبق وإرادة الإنسان الحرة [1] وكلاهما يرى على أنه مطلوب لتأكيد العدل الإلهي تماما مثل علمه الواسع وقدرته.

وقع الفارابى فى هذه المشكلة بالتعليق على كتاب De Interpretatione لأرسطو واعتقاده، الذى وافق عليه، بأن الحوادث المستقبلية المتوقفة على الأسباب الخارجية لا يمكن معرفتها على وجه التحديد قبل حدوثها. وهذا، بسبب أن الحوادث المستقبلية فى حد ذاتها لا توجد بعد، واحتمال وجودها هو مجرد حقيقة محتملة وليست حقيقية. ولا ينبغى أن تطعن فى علم الله الواسع، ومن ثم، تجعل علمه "محدودا" فى حدود حقائق الحاضر والماضى. وعلاوة على ذلك، يرى الفارابى التأثيرات الضارة على البشر من جراء الاعتقاد بأن أفعالهم ضرورية ومن ثم فهي مقدرة سلفا، حسمتها معرفة الله المسبقة.

وعلى أية حال، فعلى الرغم من الأسباب المنطقية والاجتماعية القاهرة لقبول غير المحدد وبالتالى الطبيعة التى تستعصى على معرفة الإمكانيات المستقبلية، وعلى الرغم من معرفة الفارابى الأكيدة بأن مثل هذه المزاعم التى زعمها علماء الكلام المعتزلة الأكثر تحررا، فإنه يزعم

(1) Ibid., cxvi,83 , 98.

أن "جميع الديانات" تؤكد على المعرفة الإلهية المسبقة، وأن من الضرورى بالتالى أن نجد حلا يتماشى مع المعتقدات الدينية بقدر ما يتماشى مع الحقيقة الفعلية والآراء الشعبية. والحل الذى يقدمه الفارابى عبارة عن شكل آخر قدمه أحد علماء الكلام الإسلاميين قبله، وهو أن كلا من الضرورة والإمكانية، والمعرفة المسبقة والحرية يمكن أن يوجدا سويا، وأن الإمكانية الحقيقية لشيء ما لا تتغير بأسباب خارجية تحسم مستقبله فى الواقع، والتى كانت تفعل ذلك على الدوام. وفى هذا الرأى يمتلك الشخص القدرة، أو القدر، على الفعل : إنها قدرته على الرغم من أن عملية القدر يحددها الله.هذه الصياغة، على كل حال، ليست مرضية بشكل خاص من منطلق فلسفي، ويبدو الفارابى وكأنه يستسلم بهذا القدر قبل إنهاء المناقشة. وملاحظته النهائية على الحل الكلامي الذى كان قد تبناه، مهما كان فيه من تناقض، هو أن "هذا الرأى أنفع فى الملل" أكثر مما ينفع خصومه.

وكما يشير هذا المثال، فإن الفارابى كان مستعدًا للموافقة مع العقائد الدينية التى يؤمن بها معظم المسلمين فى أيامه. وعلى أية حال، فإنه كان يأمل، على نحو مثالي، فى أن يجد حلولا تتسق مع كل من العقيدة الدينية والمعتقدات الشعبية والحال القائم. كان هذا المعيار الأخير الذى يميزه هو وجميع الفلاسفة بشكل فعال عن المتكلمين المسلمين. ذلك أن الأشكال السائدة من النزعة العرضية والذرية فى علم الكلام، حتى وإن اتخذت شكلا مخففا ، كانت تميل إلى إنكار استقلال الطبيعة الذاتي والموضوع الذى يرى الطبيعة، وتعظِّم من وجود الله فى العالم . وتمثل قناعة الفارابى بالاستقلال النسبى للإنسان والطبيعة عن الله، وإمكانية الاعتماد على حواس الإنسان وحكمه، نقطة اختلافه باعتباره فيلسوفا والتى يشترك فيها مع أرسطو.

وينتقد الفارابى منهج علم الكلام بشكل خاص. وكما يصفه فى كتابه "إحصاء العلوم" وغيره، بأنه تبريري وهجائي فى جوهره، يدافع عن المعتقدات الدينية بطرق متنوعة، بما فى ذلك المغالطات المنطقية. وحتى عندما يكون تعليلها صحيحا من الناحية الداخلية، فإن نتائج المجادلات الكلامية تكون تخمينات على الأكثر، لأنها نمط من المجادلة لا يؤدى إلى الحقيقة المؤكدة. وهذا تعليل جدلي كما يقول فى عدد من كتاباته، يستخدم مقدمات منطقية افتراضية "مشهورات" بحيث لا يمكن أن تكون حقيقية ، ولكنها يمكن ألا تكون كذلك أيضا. وهذه الفروض المنطقية لا تحتوى على الحقائق الواضحة التى لا تحتمل المنازعة منطقيا عن المبادئ الأولى أو العقول الأوائل، وهكذا، وبخلافهم، لاتصل إلى نتائج حقيقية بالضرورة. ومن ثم، فإن تعليل علم الكلام، حتى

عندما يكون جيد البناء، لا يؤدى سوى إلى نتائج يحتمل أن تكون حقيقية، وافتراضات مسبقة لا تستطيع (ويجب ألا) تبرر الثقة الكاملة أو اليقين فى أولئك الذين يؤكدونها.

وكما يسلم الفارابى، هذه درجة من اليقين وبذلك فهي مقياس الحقيقة للمجادلات، لأنها يحتمل أن تكون حقيقية. وبالمثل، يمكن أن تكون المجادلات البلاغية حقيقية، على الرغم من أن احتمالات ذلك أقل، لأن مقدماتها المنطقية تثير شكوكا أكثر، لأنها مظنونة وليست معروفة أو مقبولة على نطاق واسع. بل إن الشعر يحمل درجة خاصة به من الحقيقة، مهما كان بعيدا عنها ابتداء، فبياناته الفردية السابقة يمكن أن تتحول إلى قياسات منطقية عامة. ويقال إن الدين يستفيد من الخطاب الشعري، على الرغم من أن علماء الكلام يستخدمون جميع أشكال الجدل، بما فى ذلك الجدل السفسطائي إذا دعت الضرورة.

وهكذا توجد خمسة أنواع من التعليل بالنسبة للفارابى : استعراضي، وجدلي، وسفسطائي، وبلاغي، وشعري. وفى مقدماته المختلفة وشروحه لأعمال أرسطو، والتى يمد الفارابى نطاقها لتشمل البلاغة والشعر، يتعامل مع القياسات المنطقية العامة المناسبة لكل منها، لينقل إلى القارئ الجدارة وجوانب القصور فى كل شكل من أشكال الخطاب فيما تعلق بمعرفة معينة، ومثل هذه المعرفة هى هدف البحث الفلسفي، ومن الواضح بالنسبة للفارابى أنها لا تحقق سوى القياسات المعيارية العامة الكاشفة كما وصفها أرسطو فى كتاب القياس وكتاب البرهان على التوالى.

وكما يوضح فى شرحه لهذين الكتابين وغيرهما، ينحاز الفارابى للتعليل الاستنباطى القائم على المنطق الصوري، مستخدما مقدمات منطقية معروفة بأنها صحيحة فى جوهرها وليس على أساس تجريبي. وإذ يتبع أرسطو يعتقد أن هذا مايجب أن يعمل بمقتضاه الفلاسفة فى كل أعمالهم النظرية، وفى الرياضيات، والطبيعة، والميتافيزيقا، وكذلك فى المنطق نفسه. وفى الوقت نفسه، يدرك الفارابى، مع أرسطو، أن معظم مناطق الحياة، تلك التى بحثتها الطبيعة والعلوم الاجتماعية، تعتمد على الدليل التجريبي الذى قدم إلى الحواس، على عدم الضرورة، ويستمد من المقدمات المنطقية بالاستقراء ؛ وأن معظم الناس يؤسسون معتقداتهم على حكمة مقبولة وتقليدية، اعتمادا على تعاليم الحجج الدينية والعلمانية على السواء. وكل هذه المصادر للمعرفة لها جدارتها من حيث المبدأ، مهما كانت محدودية زعم كل منها بأنه يحمل الحقيقة. ومع هذا، فإن قدرا كبيرا من الأهمية والمعرفة الحيوية يمكن الحصول عليها من متابعة دراسة هذه المناطق

من الفلسفة العملية. ووفقا لهذا، كانت للفارابى مقالات عن الفلك، والفراغ والطب والكيمياء بالإضافة إلى الكثير من التآليف فى الموضوعات التقليدية فى الطبيعيات وما وراء الطبيعة؛ وهو يستكمل شروحه على البلاغة والشعر بكتاب عن نظرية الموسيقى. وفى كل هذه الدراسات، يفضل الفارابى نماذج مأخوذة من المصادر اليونانية، وهى مقاربة أكثر نجاحا فى العلوم منها فى الفنون، والتى تكون فيها معرفة اللغة والثقافة اليونانية أكثر ضرورة.

وثقة الفارابى فى قدرته على هضم الثقافة اليونانية وتفسيرها لجمهوره المسلم تبدو نابعة من قناعته بعالمية الظرف البشري، وهو ظرف مادي وروحى على السواء. ذلك أنه ينظر إلى عقلانية الإنسان وطبيعته الاجتماعية على أنها جزء من عالم منظم ومرتب بشكل واضح وطبيعي. وفى هذا المنظور ينبغى على المرء أن يقرأ تحليل الفارابى لنمو اللغة، وعن مختلف المهارات الثقافية والعقلانية التى تتطور فى كل أمة فى أعقاب هذا النمو. وكما هو مطروح فى "كتاب الحروف" بوجه خاص، ينظر إلى الأمم على أنها تتقدم من الأشكال الأقل من التعليل – البلاغة، الجدل، والسفسطة– إلى الأعظم، أي التعليل الكاشف. وأولئك المواطنون الذين على ألفة بكل هذه المهارات سوف يقدرون القدرات والمجالات القابلة للتطبيق فى القياسات المنطقية العامة، ولكنهم يعرفون أيضا جوانب القصور فيها. فالعلوم السياسية، مثلا، سوف تعرف فى أفضل الأحوال على أنها خليط بين الجدل والتعليل الكاشف، والجدل يقترب من اليقين قدر الإمكان. ويبقى، على أية حال، فى جوهره فنا جدليا، يتناول فروضا محتملة فقط.

وإذ يناقش الفارابى المجتمع البشري عموما على ما هو – على الرغم من أن التجربة اليونانية هى نموذجه الظاهر – يزعم أن الفلاسفة ينفذون معتقداتهم بتأسيس ديانة تضم الأفكار النظرية والقوانين العملية التى تعكس هذه الأفكار. وهم مثل معظم الناس لا يمكن أن يفهموا الأفكار بطريقتهم المجردة والتى يمكن إظهارها بالقياسات المنطقية العامة، وهذه الديانة الفلسفية مقدمة فى صياغة شكلية، مع تقديم تشخيصي وتقليد للأفكار. ويمكن أن تكون هذه ديانة فلسفية مناسبة من هذا النوع المسموح به، ديانة توضح بشكل صحيح أفكار مؤسسيها أو مؤسسها. ومثل هذه الديانة سوف تكون مضبوطة على نغمة اللغة، والأخلاق والتاريخ عند الناس الذين تخاطبهم، وتعبر عن التقاليد والتطلعات القومية. ومع هذا، يوضح الفارابى أيضا الفساد المتعدد الذى يمكن أن يلحق بالديانة، بسبب الإخفاق البشري وتقلبات التاريخ. وإلى جانب الاتجاه الشائع لدى الناس للتعامل مع رموز الدين المألوفة على أنها حقائق نهائية، فإن الغزو الأجنبي يمكن أن يقدم ديانة جديدة تفهم رموزها فهما خاطئا على نطاق واسع منذ البداية، ليست نابعة من

صياغة مفاهيم فلسفية سابقة. وفى أمثلة مثل هذه تماما ربما يقع الفيلسوف الذى يقدر عالمية الحقيقة ونسبية الرمزية الدينية فى عداء ضد المدافعين الشعبيين عن الدين وفقهائه ومتكلميه. وهكذا يمكن للدين أن يلعب دورا محافظا فى المجتمع، كما يمكن أن يلعب دورا هداما ، اعتمادا على علاقته بالفلسفة.

والتفسير العلمانى والسياسي للدين الذى يقدمه الفارابى هنا مذهل، بيد أنه ليس تفسيره الوحيد لهذه الظاهرة. ففى عدد من التآليف المماثلة، وخاصة فى "كتاب السياسة المدنية " وكتاب " مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة" نجد رأيا فى العلاقة بين الفلسفة والدين مكتوب فى مصطلحات أكثر تقليدية، من الناحية الفلسفية والناحية المفاهيمية. ومن الأمور المقررة، أن الفيلسوف، مرة أخرى، هو الرجل الذى يعرف الحقيقة بشكل كاشف، والذى يصور على أنه مانح القانون ومؤسس الديانة، ومرة أخرى فإن الديانة توصف فى مصطلحات الطرح التشخيصي وتقليد الحقيقة المجردة وفى أفضل دولة أو فى الدولة المثلى، يكون الفيلسوف ملكا، يشرع الممارسات شأنها شأن المعتقدات. والآن، على أية حال، يبدو الفيلسوف الزائد مجرد موجه للكشف من أعلى. ويقال إن الوحي يأتيه من العقل الفعَّال، المادة السماوية المسئولة (فى الشكل اليوناني الذى تقبله الفارابى وغيره من الفلاسفة) عن توزيع المعرفة على الإنسان. والعقل الفعال بدوره يعتمد على الله فى النهاية فى فعله، إن لم يكن فى كينونته بحيث إن الله هو المسئول حقا عن الدين الذى أوحى به إلى نبيه مقدما المصطلحات التقليدية باعتبارها مرادفات للملك الفيلسوف.

وإذا رؤيت فى هذا الضوء، باعتبارها الديانة الحقيقية، ديانة أفضل مدينة أو دولة، فإنها مع هذا يمكن أن تكون هدَامة بالنسبة للفلسفة ويكون لها تعبيرها الشعبي، ولكنها كانت سوف تبدو مع هذا ديانة حقيقية من الله، وتشابهها مع الديانات الأخرى له أهمية سطحية. وبناء على ذلك، تقدم هذه المقاربة انطباعا تصالحيا من الناحية الدينية والتقليدية أكثر منه واضحا فى كتابات الفارابى فى هذا الموضوع.

هذا الانطباع يواجه التحدى، على أية حال، من إدراك أن مذهب الفارابى عن العقل الفعال إشكالي من الناحية الفلسفية وغير متسق. ومن ناحية، فإن العقل الفعال بسبب كل تعريفه الديني - يسمى (الروح القدسي، الروح الأمين) - يتصل بالناس جميعا بصورة متساوية. يفيض بانبعاث الأفكار منه بالضرورة، فى مخطط الفارابى، حتى باعتباره السبب الأول، الله، الذى يسبغ على العقل الفعال (وبقية العالم) الوجود بالضرورة. وليست لدى الفارابى نظرية

عامة عن الإرادة الإلهية ينسب إليها أفعال الوحى الخاصة ؛ وهى حقيقة قادت الباحثين إلى افتراض أن الفارابى يعتبر الوحي فى جوهره وظيفة لمن يتلقاه، الشخص الذى أسبغ الله عليه ذكاء خارقا. والنبي فى هذا الرأي يتميز عن الفيلسوف بخياله المتطور فقط، بيد أن هذه الملكة، مثل ذكائه تجيئه بشكل طبيعي.

ومن ناحية أخرى، يصف الفارابى علاقة العقل الفعال بالنبي بطريقة تجعل العقل الفعال يبدو وكأنه يتصرف مثل ملاك حقيقي، ينوى تسليم رسالة، ربما تتضمن حوادث مستقبلية، لشخص مختار. وعلاوة على ذلك، يقال إن الرسالة يجب أن تعطى فى مصطلحات خاصة، بل حساسة، وليست مفهومة أو شاملة فقط، ويقوم النبي بسردها ويعدّلها أسلوبيا. وسيكون هذا، على أية حال، مأثرة غير عادية تماما للعقل الفعال، بما أنه من المفترض أن العقل ليس له خيال أو ملكة حسية أكثر مما له من مشيئة.

وثمة مشكلة أخرى تطرحها مزاعم الفارابى بأن أرواح الفلاسفة الصالحين تعيش بعد الموت وتستمتع عن وعي بالحياة الآخرة [1]. وبالمثل وإن كان بطريقة عكسية، فإن الأرواح الحكيمة ولكنها شريرة يقال إنها سوف تعانى العذاب الخالد، على حين أن الأرواح الجاهلة مصيرها العدم الكامل. وكما هو واضح فإن المعيار الوحيد للخلود هو الإنجاز العقلي، على الرغم من أن الروح كلها، بملكاتها المادية فى الفرح والألم يقال إنها تنال الكينونة الخالدة. وهذا، على الرغم من حقيقة أن الفارابى يعتقد أن الشخص الفاضل هو شخص يبعد نفسه عن الملذات الجسدية. والروح، والتى لايقال عنها فى أي من كتابات الفارابى إنها خالدة، وبهذا تتلقى مكانة لايملك لها تفسيرا.

وبالمثل تفتقر تأكيدات الفارابى الخاصة بإمكانية ذكاء شخص فرد يحول الخلود إلى صياغة مفاهيمية. ويناقش الفارابى هذا الموضوع فى عدد من مؤلفاته بما فيها كتاب عنوانه " رسالة فى العقل". وعلى الرغم من أن آراءه تختلف هنا وهناك، فإنه واضح ومتسق تماما فى المراحل التطورية لذكاء الشخص، وعن طبيعة حالته النهائية فى التفعيل، والتى فيها يحرز الخلود والكمال. وهو إذن "عقل مستفاد"؛ أي إنه يحصل على حقيقته المادية، الكم الكلي من ذكائه اللازم لكينونته الجوهرية، وهذا الذكاء غير المادى الفردى الذى يزعمه يبقى بعد هلاك الإنسان الجسدي. وبالنسبة

---

(١) قارن المدينة الفاضلة، الفصل ١٦.

للفارابى، يتحقق هذا بدون استنباط دائم أو التوحد مع العقل الفعال. والعقل الفردي له علاقة جزئية مع هذا المصدر الكوني للعقل والحقيقة المفهومة أو الصورية، ولكن الفجوة الأنطولوجية بين الاثنين كبيرة، بشكل واضح، مما يحول دون تجسيرها تماما. وبمساعدة العقل الكوني، وبالعلاقة التى يقال إنها تقرب الاتحاد، يحدث العقل الفردي عند الفارابى فى الخلود باعتباره جوهر العقل أو الشكل المتحقق من شخص محدد.

وصعوبة تقبل موقف الفارابى المقرر بقيمته السطحية الظاهرة تقوم على عدد من العوامل: أولا، يؤكد الفارابى على الأصول الفردية والأصلية للعقل الإنسانى، والذى خلق فى الأصل باعتباره جزءا من طبيعة الإنسان، استعدادا داخليا من ملكة التخيل عنده وقدرته على تجريد الأشكال المفهومة عن الأشياء التى تدركها الحواس أو الخيال. ولا يشرح الفارابى أبدا كيف يمكن لهذا الذكاء المتولد أن يصبح خالدا، مهما كان كاملا. ثانيا، النقص فى الصياغة المفاهيمية التى يقوم بها الفارابى اعتمادا على الاستنباط الدائم وإن يكن جزئيا مع العقل الفعال يترك العقل الفردي معلقا فى الهواء، بدون مساندة فعالة فى الكينونة الخالدة. ولهذا السبب كان ابن رشد مضطرًا فيما بعد إلى أن يضع تحديدا جوهريا للعقل الفردي والعقل الكوني، على حين أن ابن سينا، من جانبه، رأى أن العقل الفعال يفيض بكل الأشكال الفعلية على كل العقول الفردية، وبهذا يؤكد خلوده. وبالنسبة لابن سينا، فإن تكاثر العقول الخالدة - والأرواح - جزء من عملية الفيض التى هى من خصائص السلسلة الكونية من الكينونة ؛ وهو موقف للفارابى، مع انشغاله الأكبر باستقلال الطبيعة والعقل الإنساني، لا يمكن الموافقة عليه بهذه السهولة.

والحصول على السعادة انشغال رئيسي فى كتابات الفارابى وهو عنوان إحدى رسائله "تحصيل السعادة". بيد أن السعادة الحقيقية (السعادة بالحقيقة) كان لابد أن تبدو بعيدة عن متناول الفارابى، إذا ما كانت ستوجد فقط فى عالم لا يملك المرء إليها سبيلا إذا كان فيلسوفا ناجحا. وهذا هو شرط الفارابى الرئيسي للحصول على الخلود، على الرغم من أنه سيبدو أنه لم يكن رأيه الرئيسي عن السعادة الحقيقية، أو على الأقل عن ذلك النوع من السعادة التى كان يرتاح إليها فلسفيا. والسعادة الحقيقية بالنسبة للفارابى توجد من أجل الناس ومعهم، فى تصميم المجتمع المثالى وفرضه، أو مجتمع قريب من المثالية. وهكذا تكون الفلسفة السياسية، وليست الميتافيزيقا هى التى تمسك بمفتاح للتمييز بين الأشكال الحقيقية والأشكال الزائفة من من السعادة. وبناء على ذلك، تحثُّ مقالات الفارابى فى تفاصيل كبيرة على استبعاد مختلف أنماط الدول أو المدن وطبائع القادة فى كل منها. وإذ اتخذ جمهورية أفلاطون مثالا ونموذجا له، يقدم الفارابى أمثلة

من القيادة السياسية تناسب المجتمعات المسلمة وغير المسلمة بالمثل. وفى كتابات أخرى، يفرد لأفلاطون مكانا يذكره فى تعاليم الاحترام الذى يجب أن يحترم به الفيلسوف - رجل الدولة أعراف مجتمعه ودينه.

وسيكون من قبيل التضليل، على أية حال، أن نتظاهر بأن مقالات الفارابى الموجهة سياسيا هى فعلاً كذلك. وهناك قدر كبير من الاهتمام فيها موجه إلى التعاليم الميتافيزيقية، وكان من الواضح أن السعادة الحقيقية عند الفارابى تتحقق من خلال امتلاك ناصية الفلسفة النظرية والفلسفة السياسية سويا. ومع هذا فقد قلنا إنه عند الاتصال الحاسم بين السماء والأرض، فى العلاقة بين العقل الفعَّال والإنسان، تنهار ميتافيزيقيات الفارابى. ويمكن أن نقول أكثر من هذا إن الفارابى يقدم الجسم الرئيسى لمذهبه الكوزموبوليتانى بطريقة عقائدية للغاية، ولا يظهر حقيقته بالقدر الذى يفترضه. وأكثر المجادلات التى يقدمها إسهابًا عن وجود الله تؤدى إلى كينونة ضرورية تسود على عالم خالد، وهى رؤية لم يكن ممكنًا أن تضغط بشكل جيد تمامًا بلا داع على المسلمين. وعلاوة على ذلك، إذا كان الفارابى قد اعتقد حقا أنه كانت هناك فجوة لا يمكن سدها بين العقل الفعال وأى عقل مفرد، فلن يكون من الممكن أبدا أن نعرف الحقائق النهائية، تلك الحقائق التى تتجاوز العقل الفعَّال نفسه، والتى تخص الله نفسه.

ولسوف يبدو أن تراث الأفلاطونية الجديدة تمثل الرؤية الميتافيزيقية التى كانت تروق للفارابى أكثر من غيرها، على الرغم من أنه ربما يكون أيضا قد أدرك أنه ليس موقفًا ضروريًا لكى يتمسك به. ففى مقالاته التى تصف فلسفة أفلاطون وأرسطو، يتجاهل بشكل جوهرى المذاهب الميتافيزيقية عند كل منهما، وربما ليوضح بالتالى أنه لم يقتنع بأى منهما. وبالنظر إلى هذا كله، فلن يكون من قبيل الشطط أن نعتقد أن الفارابى قدم مخططا ميتافيزيقيا لم يكن يثق فيه ثقة كاملة، مخطط كانت جوانب رئيسية فيه على الأقل قد وصفت بطريقة مخادعة. وقد حكى عنه أنه كتب عقيدته فى الخلود فى تعليق مفقود الآن عن كتاب Nicomacheon Ethics، مسميًا مثل هذا الاعتقاد حكاية امرأة عجوز وزاعمًا أنه ليست هناك سعادة غير السعادة السياسية[1]،

(1) Cf. S. Pines, «The limitation of human knowledge according to al- Farabi, Ibn Bajja and Maimonides» in I. Twersky (ed.) Studies in Medieval Jewish History and Literature, Cambridge, Mass., 1979.

وإذا كان ذلك كذلك مع هذا، فإنها السعادة السياسية المستقرة على أساس أكثر طبيعية وتطبيقية منها ميتافيزيقية وتحليلية، مع مجادلات ذات طبيعة جدلية أكثر منها توضيحية وهكذا، فإن المدينة الفاضلة عند الفارابى تقوم فقط على الحقائق المحتملة، وتعتمد سعادة الإنسان على الآراء السياسية التى يمكن أن تكون خاطئة.

وربما يكون الفارابى أيضا قد عرف أن هناك قليلا من اليقين فى معظم تعاليمه السياسية والميتافيزيقية. ومثل سقراط، ربما كان الفارابى واعيًا بجهله فاهمًا أن السعادة الحقيقية تكمن فى السعى وراء السعادة وليس فى الحصول عليها. وظاهريا يفضل الفارابى أن يتبع أفلاطون فى الظهور أكثر ثقة وأكثر اتساقًا ؛ على حين تسمح للقارئ الفطن أن يتحقق من المعضلة التى يجد الفيلسوف نفسه واقعًا فيها. وفى الصياغة الأكثر جذرية ولكنها أشد إثارة للجدل لهذا الموقف، يمكن رؤية مخطط الفارابى الميتافيزيقى باعتباره ديانة الفيلسوف، وهو تعبير مجرد ولكنه رمزى عن الأفكار الضاربة بجذورها فى الضرورة السياسية.

الفصل الثالث والعشرون

ابـن سـيـنـا

سلفادور جوميز نوجاليس

يبرز ابن سينا بين المؤلفين العرب بسبب الاستقبال الدافئ غير المعتاد الذى لقيه فى أوربا. ويكمن سر نجاحه فى الطريقة التى جمعت كتاباته بها كافة أكثر السمات أصالة فى الفلسفة الإسلامية.

وغالبا ما يرد الزعم فى كتب تاريخ الفلسفة أن الجدارة الوحيدة للفلسفة العربية تتمثل فى نقلها للفكر اليوناني، والأفلاطونية الحديثة بصفة رئيسية. وهذه مبالغة فى تبسيط الموضوع بطريقة مضللة، لأنه، بالاستغناء عن الحاجة إلى تحليل الفلسفة العربية من حيث جدارتها، تعفى الدارس من العقبات الفنية التى تعيق فهمه للموضوع. لغة غريبة، ديانة مختلفة، وسط ثقافى مختلف كليا: كل هذه وكثير غيرها من الاعتبارات يتم استبعادها فى الحال.

وقبول ابن سينا فى الغرب مؤشر على العلاقة القائمة بين رؤيته والنظم الأوربية فى الفكر، وهى علاقة يتم الشعور بها بقدر أقل قوة فى حالات فلاسفة عرب آخرين، على الرغم من أنهم جميعا عاشوا فى أزمنة الأزمة شأنهم شأن ابن سينا. ولم تكن الأزمة التى جربها ابن سينا فى حياته ذات طبيعة سياسية فحسب وإنما نشأت أساسا من العداوة بين المبادئ الدينية الإسلامية، ومبادئ الثقافات التى كان يتم استيعابها بواسطة الدولة الإسلامية المتوسعة. وكان الصراع الناتج عن هذا ما يمكن تسميته بالمصطلحات الغربية الخصومات بين الإيمان والعقل. وقد استحوذ حل ابن سينا لهذه المعضلة عقول العالم المسيحي فى العصور الوسطى، ليس فقط باعتباره حلا فى جدارته، ولكن أيضا من حيث التأثير الذى تركه على الفلاسفة العرب اللاحقين: على ابن رشد، مثلا، الذى كان مقدرا له أن يلعب دورا مهما فى نهضة الفكر المسيحي فى العصور الوسطى. وعلى الرغم من المنازعات بينهما حول الكثير من الأمور الأخرى، فإن ابن رشد اتخذ من ابن سينا قائدا له فى موضوع العلاقة بين الوحى والإيمان.

والغرض من العرض الحالي أن نؤكد على تلك الجوانب من فكر ابن سينا التى توضح بأحسن شكل أصالة مفارقته عن الفلسفة اليونانية والتفوق عليها.

ولد ابن سينا سنة ٣٧٠ هـ / ٩٨٠ م وتوفى بعد حوالي خمسين سنة ٤٢٨ هـ / ١٠٣٧ م. واسمه الكامل أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا. وابن سينا من أصول فارسية. قد ولد فى تركستان، بأفغانستان بالقرب من بخارى، وهو مدفون فى همذان حيث كانت وفاته. ويحول أصله الفارسي دون الكلام عن فلسفته بشكل خالص فى مصطلحات السمات اليونانية، لأنه كان يجيد اللغة العربية واللغة الفارسية، ومن ثم كان وصوله إلى المصادر اليونانية مباشرة ولم يكن الكتاب اليونانيون وسطاء فيه.

ويمكن وصف ابن سينا فقط بأنه طفل موهوب خارق للطبيعة. ذلك أن الأطفال الخارقين جميعا من خلال فشلهم فى التوافق مع بيئاتهم غالبا ما يضلون طريقهم: وابن سينا على الرغم من إنقاذه بفضل شعوره بعدم الرضى عن مدرسيه، وبفضل مرونة التعليم الإسلامي، صار معلم نفسه. وبينما كان مازال طفلا، بدأ بدراسة الدراسات الدينية على يدي معلم خاص ؛ وعندما وصل إلى سن العاشرة، كان قد حفظ القرآن الكريم. وبالفعل، يمكن القول إن التعليم الديني كان كامنا تحت تكوينه فى العلم. فإلى جانب الفهم العميق للفقه الإسلامي الذى اكتسبه، فإن التعليم فى العلوم الطبيعية أكمل تعليمه الديني. ومن المعروف بشكل مؤكد أنه كان قد قرأ الموسوعة العلمية لإخوان الصفا فى سن باكرة للغاية. ومن بين جميع العلوم، على أية حال، مع استبعاد علوم الدين، فإن العلم الذى بدأ به فى أقصر وقت على ما يرجح كان الطب، الذى قدمه له طبيب مسيحية هو عيسى بن يحيى. واشتهر بمهارته الطبية فى سن السادسة عشرة، وكان يدرس للطلاب بنفسه فى واقع الأمر [1]. وكانت المعالجات الخارقة للعادة التى أنجزها على الملك والأمراء قد جلبت له محبة الحكام ومودتهم، وعندما بلغ العشرين من عمره، كان أشهر الحكام والأطباء فى الشرق يستشيرونه. فى سن السابعة عشرة، كان قد عالج السلطان السامانى نوح بن حكم (٣٦٥ - ٣٨٧ هـ / ٩٧٦ - ٩٩٧ م) ؛ وفيما بعد شفى الأمير شمس الدولة بمعجزة من صراع حياة أو موت مع المرض وكان ابن سينا إلى جوار فراش مرضه ما يزيد على أربعين يوما.

---

(1) W.E. Gohlman ,The Life of Ibn Sina , Albany , 1974 , 29 - 31.

وليس من غير المعتاد أن نسمع عن مفكرين شرقيين يجمعون بين النشاط العلمي والنشاط السياسي. وكان ابن سينا واحدا من أمثال هؤلاء المفكرين، يبدل الشئون السياسية فى النهار بالسهر ليلا فى الدراسة والبحث، وعلى حد تعبيره :

" فى الليل أعود إلى بيتى، وأضيئ مصباحا أمامى، وأكرس نفسى للقراءة والكتابة. وعندما يغلبنى النوم أكون واعيا بالضعف، وقد أنتحى جانبا لكي أشرب قدحا من الشراب، بحيث أستعيد قوتى. ثم أعود إلى القراءة. وعندما يمسك بي النوم أرى تلك المشكلات نفسها فى أحلامى ؛ وتتضح مسائل كثيرة أمامى فى نومى."

ومع هذا يجب الاعتراف بأنه كان أقل نجاحا فى الشئون السياسية منه فى الطب أو الفلسفة. فقد عاد مهزوما، على سبيل المثال، من حملة عسكرية مع شمس الدولة. والواقع أن الخسائر السياسية التى عاناها (والتى لم يكن ليلوم أحدا عليها سوى نفسه)أدت بالعسكريين إلى الحكم عليه بالإعدام. وكان على وشك الإعدام ولكن الأمير شمس الدولة أبقى على حياته، لأنه كان مجبرا مرة أخرى على الاستعانة بخدمات ابن سينا الطبية. وكان خلاصه من الفشل السياسي، بعبارة أخرى، يكمن فى اعتماد الملوك على قوته فى العلاج.

والكتاب الذى طرح فيه ابن سينا معرفته الطبية هو كتابه " القانون فى الطب "[1]. وهذا الكتاب ليس فقط الكتاب الذى شكل أجيالا متعاقبة من الأطباء البارزين حتى أواخر العصور الوسطى، ولكنه كان ما زال يستخدم كتابا دراسيا حتى نهاية القرن الحادى عشر الهجري / السابع عشر الميلادي فى جامعتي مونبلييه ولوفان فى فرنسا وبلجيكا. ويتسم هذا المؤلف بالوضوح والدقة. تأمل، مثلا، وصفه لأعراض التهاب الجنب:

"علامات التهاب الجنب لا تخطئها العين : أولا، الحمى المستمرة، وثانيا الألم العنيف المتواصل تحت الضلوع، ويجلب معه بصفة خاصة ثقل التنفس ؛ ثالثا تقطع التنفس وصعوبته؛ ورابعا نبض سريع واهن ؛ وأخيرا سعال جاف. فإذا بدأ المريض يسعل مع البلغم، فهذه علامة على أن الرئتين مريضتين أيضا ".

وهناك اليوم مناهج أكثر دقة لتشخيص التهاب الجنب ؛ بيد أن العلم الحديث، مع هذا، لا يمكن أن ينازع فى دقة ملاحظات ابن سينا. وعمله الموسوعي العظيم، وكتاباته عما وراء الطبيعة، تحمل عناوين طبية: وهى تحديدا "النجاة" و"الشافى".

---

(1) انظر ما سبق، الفصل التاسع عشر.

وعندما وصل المبعوثون الإسماعيلية من مصر إلى بخارى، كان أبو ابن سينا وأحد أخوته من بين كثيرين اعتنقوا هذا المذهب. ويكشف رفضه محاولاتهم لتحويله إلى المذهب الإسماعيلي عن قوة شخصيته. وإذ اتخذ موقفا نقديا من الحاجة إلى نظم طقوسية جديدة، فإنه لم يستوعب من الفلسفة الإسماعيلية سوى تلك الجوانب التى بدت له صالحة: أبرزها الاهتمام بالعلوم الطبيعية، وفى الوقت نفسه، ثمة ميل صوفي – نشر الغنوصية المصرية مع علوم إيرانية باطنية – كشفت عن نفسها فى بصيرته الميتافيزيقية النهائية.

والحقيقة، أنه صار تلميذا دارسا لكل الإنسانيات، بما فى ذلك الفلسفة اليونانية، على الرغم من أن هذا لم يكن ليؤدي إلى استبعاد موضوعات أخرى مثل هندسة إقليدس، والتى عود نفسه عليها ؛ وتعلم " الأعداد الهندية " [1] من أحد العطارين ؛ وكذلك الرياضيات والطبيعة والفلك. ونقص المدرسين المؤهلين لإشباع فضوله العلمي فى أي موضوع أجبره على أن يعلم نفسه فى جميع العلوم. وعندما ذهب الفيلسوف الناتلى إلى بخارى، مثلا، بقي ضيفا على والد ابن سينا. وقد تعلم ابن سينا بعض المنطق معه ولكنه بقي غير مقتنع فى قلبه بالتعليمات التى أعطيت له، ومرة أخرى قام بتعليم نفسه.

كانت الميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة) الموضوع الوحيد الذى لم ينفع معه التعلم الذاتي، كما اعترف ابن سينا نفسه، فقد وجد الموضوع تعليميا تماما على الرغم من قراءة الميتافيزيقا لأرسطو وإعادة قراءته حتى حفظ الكتاب عن ظهر قلب بالفعل. ثم قابل فى أحد الأيام شخصا بالصدفة فى حانوت أحد الكتبيين زكى له كتابًا للفارابى، ربما كان " كتاب الحروف ". وكان هذا كشفا ؛ فقد كان مفتاح الميتافيزيقا عند أرسطو. والحادثة مهمة لأنها تكشف عن أصالة مصادر فلسفة ابن سينا. ويدور الجدل عموما أن فلسفته الأفلاطونية الجديدة، مثلا، لا تختلف عن الأفلاطونية الجديدة اليونانية ؛ ومع هذا فإنه فى توفيقها مع العالم الإسلامي (كما كان الفارابى قد فعل قبله) قام بتعديلها وأثراها بشكل عميق. بل إن الأهم من ذلك كثيرا، وقد صرنا نعرف الآن أن فلسفته الأفلاطونية الجديدة مستلهمة من العلم الإيراني، فإن معرفته باللغة اليونانية، التى كانت لغته بالميلاد، قادت ابن سينا إلى الاعتماد على الاستلهام من مصدره.

---

(1) انظر ما سبق، الفصل الرابع عشر.

والسبب الظاهر لموت ابن سينا مرض الدوسنتاريا، وهو مرض كان مصابا به كما كان مصابا بداء الصرع أيضا. وقيل إن كليهما اقتربا به من الموت فى مناسبات عدة. وبالإضافة إلى هذا، وعلى حد قول تلميذه وكاتب سيرته أبو عبيد الجوزانى، كان يعالج نفسه بلا اكتراث. وأخيرا سقط مريضا فى رحلة مع راعيه علاء الدولة ؛ ولما عرف (بالبصيرة التى كان كثيرا ما يسير بها حياته) أنه على وشك الموت وأن العلاج بلا طائل، كتب، فيما يزعمون، ملاحظة: " إن الحاكم الذى اعتاد أن يحكم جسدى لم يعد الآن قادرا على الحكم، ومن ثم فإنه لم تعد للعلاج فائدة "[1] وهناك أسطورة تقول إن الكتابة التى كانت على شاهد قبره كانت " فلسفته لم تعلمه السلوك، وطبه لم يعلمه العلاج ".

كان ابن سينا مثل معظم الفلاسفة العرب كثير الإنتاج وكاتبا متعدد المواهب فى أثناء حياته القصيرة نسبيا. والببليوجرافيا التى جمعها أنواتى G.C. Anwati تحتوى على ٢٧٦ موضوعا، من ضمنها ثمانى موسوعات والعديد من المقالات عن المنطق والميتافيزيقا، وعلم الكلام، والتصوف، والفيزياء والفلك والموسيقى، والطب، والرياضيات، والنحو، والبلاغة والشعر.

الملامح الأصلية لمؤلفات ابن سينا

اتبع ابن سينا فى تصنيفه للعلوم أرسطو بدرجة كبيرة. وقد اتخذ من درجة التجريد فى المادة التى تحملها معياره التصنيفي، وقد ميز بين ثلاث طبقات علمية، وهى العلوم الطبيعية والرياضية والميتافيزيقية.

وفى داخل التراث الميتافيزيقى اليوناني، كان ابن سينا أول كاتب أعرفه يتناول علم الكلام وعلم الوجود (الأنطولوجى) بشكل منفصل. وعلم الوجود أو الكائنات عنده يختلف تماما فى خطوطه العريضة عن علم الألوهية: وقد أكد فى جسارة أن موضوع الميتافيزيقا ليس الألوهية وإنما «الوجود كما هو». ولكي يكون هناك شيء موضوعا لعلم فمن الضرورى أولا البرهنة على وجوده ومن ثم، فإن الألوهية لا يمكن أن تكون موضوع الميتافيزيقا بما أن هدف الميتافيزيقا أن تبرهن على وجود الله. هذا المفهوم للمشكلة حسب التوجه الوجودي الإلهي للميتافيزيقا تصاعد إلى ثورة حقيقية فى الموضوع. والصياغات التى قام بها توماس أكويناس فى المدخل إلى كتابه Summa Theologica إن هى فى الحقيقة سوى ترجمة لعبارات ابن سينا.

---

(1) Gohlman , Ibn Sina , 89.

ولكي نكتشف أصالة فكر ابن سينا، من المهم أن نحمل تطوره في ذهننا: فهو قد طبع بقوة على دينه وعقيدته الإسلامية، والتي شكلت أركانها أسس تفكيره كلها، ومع انتشار الفلسفة اليونانية والأفلاطونية الإيرانية الجديدة جنبا إلى جنب مع الغنوصية اليونانية والمسيحية كان هذا الخليط من الدين والفلسفة، والذى يعد من الخصائص المميزة تماما للفلسفة العربية عموما، وفلسفة ابن سينا بصفة خاصة، وهو ما كان له تأثيره في الغرب. ذلك أنه يوجد هنا، بطريقة فريدة، الإطار البشري الضروري لدعم الدين.

كان ابن سينا عالم ميتافيزيقا لا يكل ولا يتعب، مشغولا انشغالا عميقا بالاهتمامات الدينية وقلقا على الدوام بسبب الفضول الفكري. وقد تكاثرت المسائل على حين كان فهمه للعلوم الإسلامية يتقدم: أين تكمن الحقيقة ؟ في الإسلام أم في المسيحية؟ في بلاد اليونان أم في بلاد فارس ؟ في الهند أم في مصر ؟ أم أنها فيهم جميعا ؟ ولنر كيف تم إنجاز توليفته الصوفية، بواسطة خطوة ميتافيزيقية تتبعها أخرى.

وقد فهم ابن سينا، شأنه شأن الأفلاطونيين الجدد، الطريق إلى الألوهية باعتباره عملية صعود وهبوط. فالله واحد لا يقبل التجزئة. وبما أن الواحد لا يمكن أن تكون له معرفة بذاته ولا بالآخرين – لأن المعرفة تتطلب عدم الوحدة والانفصال بين الذات العارفة وموضوع المعرفة – فإن معرفة الله يجب أن يتم استقراؤها خارجيا. وهذه مناسبة الضمير الأول، الذى هو في حد ذاته وبطبيعته الخاصة، ليس سوى إمكانية خالصة تنبعث بالضرورة من الأحادية. ويصفه ابن سينا بأنه " ممكن بذاته ضروري للآخرين ". وبما أنه يمتلك شكل الإمكانية ووجود الظل، فهو على نقيض الأحادية، عدمي في ذاته.

وإذ يتأمل الوعى نفسه باعتباره ظلا، فإنه يخلق جوهر الجسم المتخطى العناصر للسماء الأولى. ويقف هذا الجسم الأثيري في حاجة إلى القوة الروحية المحركة للروح. والانبعاثات كلها عواقب للمعرفة، نتاج للذكاء. وهناك ثلاثة أفعال رئيسية للذكاء، وكل منها يخلق كيانا معنويا: هذه الكيانات هي أولا، الوعي الذى يظهر من التأمل في الألوهية ؛ وثانيا، الروح المحركة للسماء الأولى التى اشتقت من الوعي الذى يتأمل نفسه بوصفه إمكانية ؛ ثالثا، الجسم السماوي الذى تشكل من فعل الذكاء الثالث للوعي، أي، تأمله في وجوده الخاص كإمكانية. واتباعا لنظام

بطليموس الفلكي المكون من عشرة كواكب مضى ابن سينا إلى وعي عاشر يكون موجودا فيه الجسم، والقوة الروحية (الروح) والوعي الذكي.

ولم يكن تمييز وظيفتين للروح، باعتبارها شكل الروح، من ناحية، وباعتبارها وعيا مستقلا ماديا، من ناحية أخرى، افتراقا عن الأرسطية بطريقة حيوية. وحالات الوعي العشر تسمى "كروبيون" أى ذكاء الطفل الملائكى شاروبيم، أو ذكاء الملائكة. وكان مذهب ابن سينا القائل عن هذه الملائكة السماوية، الأرواح المحركة للكواكب العشرة السماوية، هو الذى آثار اشمئزاز ابن رشد: وتحديدا المذهب القائل بأن بالافتقار إلى ملكات الحواس، ليس لديها أية مشاعر ولكن فقط خيال عديم الحس أو الإدراك. ونتيجة لهذا، تم طرح التغير الجذري فى العالم الإسلامي، بتحويل الملائكة وكبار الملائكة حملة الوحي الذين ذكرهم القرآن الكريم إلى حالات وعي فائق. والواقع أن كبار الملائكة أنفسهم الذين علينا أن نفهمهم بوساطة " مبدأ الفهم النشيط " كما يحدث فى النظام المعرفي عند ابن سينا. ويجدر بنا أن نؤكد على أهمية الخيال فى الأرواح الدنيا.

وفى تراتبية الانبعاثات الفكرية، فإن العاشر، الذى يفتقر إلى القوة التى بها ينتج وعى آخر فريد، ينفجر وينتج الكثرة من الأرواح البشرية. ومن ناحية ظل الانبعاث يصدر مادة أرضية فى كثرتها كلها. وقد تكلم ابن سينا عن المبدأ النشيط فى الفهم، آخر ملائكة الفكر، باعتباره المبدأ الذى يعطى الشكل. وأرواحنا مخلوقة منه، وفى توحدها معه، تتلقى الإشراق، الوسيلة التى تسلط بها الأفكار، وأشكال المعرفة، على أرواحنا. ثم يتبع ذلك أن المعرفة لا تكون تجريدا من الإدراك الحسي، ولكنها ثمرة عملية شبيهة بتلك التى وصفها محمد بن محمد الفارابي فى تعداده لمختلف أشكال الفهم الإنساني. ويمتلك الوعي البشري لأن يعرف سهولة فهم للمعلومات الحسية: بالتوحد مع مبدأ الفهم النشيط، وهو يتضح بانطباع عن شكل كل شيء يمكن فهمه بسهولة. وهكذا تتحقق إمكانية الفهم الكامنة فيها. وفى الوقت نفسه، فإن معرفة سهولة فهم المعلومات الحسية، والتى تحوزها الروح بالتنوير، تساعدها على معرفة نفسها باعتبارها كيانا سهل الإدراك تماما. وهذا يجعل من الفهم ملكة معتادة للوعي، مما يسهل بدوره معرفة مصدر التنوير، المبدأ النشيط للفهم وهكذا حتى نصل إلى معرفة الألوهية. والوعي فى هذه المرحلة تعرف بأنه فهم مكتسب أو مقدس. ويجب أن نلاحظ أن هذا الفهم المقدس يمكن تجربته، بطرق مختلفة، بواسطة الفيلسوف وكذلك بواسطة النبي، كما هو موضح فيما يلى.

ومن الواضح بشكل جلي من هذا المذهب أن ابن سينا جمع ما بين الأرسطية، والأفلاطونية الجديدة، والغنوصية الإيرانية والإسلام والمفاهيم الدينية. فماذا إذن على وجه الخصوص الجانب الأكثر أصالة فى الفلسفة؟ وقد اعترض ابن رشد عليه على أرضية أنه، فى التأثير المتبادل بين الأرسطية والأفلاطونية الجديدة، كانت الأخيرة هى التى سادت.. ومن السهل أن نرى من عرضنا أنها لم تفصل المنطق، ومعه نظرية المعرفة، عن الميتافيزيقا وعلم النفس والأنثروبولوجى؛ ولا ميزت بين العقل والوحى، كما قد أغامر وأضيف. ويختلط كل شيء فى انسجام فى عملية مستمرة فى فيض تنتج فيه الأحادية التعددية، وتنخفض فيه التعددية إلى الأحادية.

نظرية المعرفة

كان خلط ابن سينا بين المفاهيم الإسلامية والأفلاطونية الجديدة اليونانية – الفارسية أوضح مايكون فى نظريته العامة عن المعرفة الإنسانية التى كانت، بالتوافق مع الفارابى، قائمة على تحويل التخطيط القرآني للوحي. ففى الوحي يخاطب الله رجلا واحدا، هو النبي عليه الصلاة والسلام، من خلال جبريل ؛ وفى تخطيط ابن سينا الأفلاطوني الجديد، تكون الكلمة المقدسة منقولة بواسطة الملاك شاروبيم للفهم إلى أي رجل يمكن أن يسمعها. وبعبارة أخرى، تم تحويل ملاك الوحي إلى صورة معدلة من المبدأ النشيط عند أرسطو عن الفهم. ولم يكن أرسطو صريحا أبدا بشأن ما إذا كان المبدأ داخليا أو خارجيا بالنسبة للإنسان: وحسب ابن سينا الذى كان بالنسبة له الوعى العاشر والأخير، كان خارجيا بشكل قاطع، كما كان الفارابى قد قال (على الرغم من أنه قالها بطريقة توحى بأنها فى النهاية مبدأ إنسانى داخلي حقيقي). وكل المعرفة يلهمنا بها الله من خلال الفهم المستنير. وسوف نرى فيما يلى درجة تأثر أفكار ابن سينا الدينية الحقيقية بهذه النظرية.

انبعاث أم خلق؟

كان نظام ابن سينا فى الميتافيزيقا قائما على أساس مفهوم الانبعاث. وما لم يكن واضحا جليا، على أية حال، ما إذا كان ابن سينا يستخدم هذا المفهوم لكي يدل على عملية فى الألوهية، عاملة فى حالة المعرفة (التى تربطنا بشكل دائم بحكم الطبيعة بالألوهية)،أم أنه كان موافقا على التراث المسيحي عن الخلق. إن عدم يقينه هو الذى جعل الكثير من المسلمين التقليديين

يميلون إلى وضع ابن سينا، وجميع الفلاسفة بشكل عام، على هامش الدين الصحيح، بل إن البعض اعتبرهم زنادقة بالفعل.

وربما ينبغي أن نميز في هذه النقطة بين الشكل والمضمون في مفهوم الانبعاث: فالمصطلحات المضادة للخلق التي تمت صياغته بها، إنما هي مع هذا مؤيدة لفكرة الخلق في محتواها. فبينما يمضي كل شيء من المعرفة ومن خلالها حقا، فإن تأثير هذه المعرفة هو خلق استنباطات خارجة عن الذات الإلهية. إن جوهر الوعي الأول، ومن ثم، كل الكائنات في كثرتهم، هو الإمكانية المجردة: أي إنها ليست كائنة سوى في حد ذاتها ولكنها ضرورية بالنسبة للآخر. إنها في حد ذاتها ليست شيئا ؛ ولا يمكن للضرورة التي ترتبط بعلاقتها مع الآخر أن ترجع إلى جوهرها، لأن هذا ليس ضروريا ولا يمكن أن يكون كذلك. والضرورة حصريا وظيفة الوجود. وبما أن الذات الإلهية تنتج بالضرورة وجود العالم فكل شيء فيه خالد. هذه التأكيدات البسيطة ظاهريا كشفت عن تنافر بين موقف ابن سينا والتأكيد الإسلامي على أن الإنسان والعالم خلق مؤقت: وسوف نرى، مع هذا، التفسير الذى قدمه لكي يحافظ على سلامة عقيدته القرآنية.

كذلك شكلت آراء ابن سينا ثورة حقيقية في الميتافيزيقا بقدر ما قدمت التغيير في مفهوم الطبيعة البشرية. فالإنسان ليس فقط شكل ومادة: فبوصفه كائنا حقيقته الإمكانية جوهرية وضرورة وجودية. وهذا على كل حال، ليس المكان المناسب للبدء في دراسة أصداء هذه الأفكار على نهضة الفلسفة المسيحية. ولا مشاحة في أن الانتشار الواسع لتفسيرها يقيم الدليل على وجود التمايز الذى يتصل بإحدى الأفكار التي يمارسها العرب ذوو الاهتمام الخالص بالحكاية، دونما أساس نصي. وقد تمت البرهنة على هذا بشكل كاف بواسطة أعمال مانويل ألونسو Manuel Aloinso، وميجيل كروز هرمانديز،Miuel Cruz Hermandez وكاتب هذه السطور. والتفرقة في السؤال ليست سوى بناء فكريا، مماثلا من هذه الناحية للتفرقة التي وضعها ابن سينا عندما كتب أن الأحادية خاصية عرضية طارئة للجوهر.

وربما كانت نظرية القياس المشتقة من مفهومه عن الإنسان أكثر تجاوزا في الميتافيزيقا. ذلك أن توسيع مقابلة أرسطو المزدوجة بين الشكل والمادة لتتضمن المقابلة التي قدمها الفلاسفة العرب بين الوجود والجوهر، يفترض سلفا حدوث تحول جوهري في مفهوم القياس. فالتطور الفكري يتألف من استخدام المزيد من المفاهيم العامة على نحو تقدمي: فمن معرفة الكثير من الناس، مثلا،

يأتى المفهوم الكلي عن الإنسان ؛ وبمقارنة البشر بغيرهم من الكائنات نحوز المزيد من المفاهيم العامة، مثل " حيوان "، و" خضار "، و" مادة " إلخ. وأخيرا، نصل إلى المفهوم الأكثر عمومية من الكل، وهو مفهوم الكينونة. وطالما بقينا داخل مجال هذا التوسع فى الكائنات المحدودة وسهلة الإدراك، فإننا لا نواجه أية عقبات خاصة تحول دون توسيع آفاقنا المفاهيمية. وهناك، على أية حال، مناطق من التجربة تتهرب منا: هل يمكن للفئات البشرية أن تستوعب اللامتناهى ؟ هذه هى المعضلة الكبيرة فى الميتافيزيقا.

يعتقد بعض الفلاسفة أن اللانهائية يمكن أن توصف بمصطلح واحد صريح. وآخرون، على النقيض، يعتبرونه مفهوما أكثر تعقيدا وتساميا بدرجة كبيرة، ولهذا السبب طوروا مصطلحا خاصا، هو ما يسمى القياسي. فما الذى فكر فيه ابن سينا ؟ هل يمكن لمفهوم الألوهية وغيره من المفاهيم السامية أن تستبدل بفئة واحدة ؟ يميل جاردت إلى الرأي القائل إن هذا كان توضيحا للسمة الصريحة للمفهوم، على حين أن جيلسون يعترف بأنه سلم باستخدام القياس من نوع ما.

يشير ابن سينا إلى التشكيك والكشف، ويقدم للمصطلح الأخير مرادفين هما المشاهدة والحدس؛ ويحمل المصطلح الأول معنى شهادة الحواس على حين يحمل الثانى معنى التخمين الفكري. وقد يستخدم كلا المصطلحين بشكل متساو للإشارة إما إلى الحواس، وإما إلى الملكات الداخلية. وفى الميتافيزيقا، يعنيان ضمنا الحدس النهائي الذى يتراكم فيه التأمل الميتافيزيقي، وهو حدس الروح فى تأمل الحقيقة المطلقة والجمال المطلق، فى فعل تتوحد فيه معهما، " ليتلقوا الانطباع بالشك وتتحد معهما فى المادة، الجاهزة فى طريقهما ". هذا ما قاد جاردت إلى رأيه القائل بالسمة الصريحة فى وحدة الوجود فى الهوية الوجودية (الأونطولوجية) للألوهية.

ويفضل نصير الدين الطوسي أن يعطى مصطلح " المشاهدة " معنى معرفيا بدلا من المعنى الأونطولوجي (الوجودي)، نوع من الإدراك، وهو مفهوم فكري بقدر ما هو إدراك حسي. إن هذه السمة الحدسية نفسها، الحدس، أو الإدراك، للاتصال المتجاوز، هى التى تفرق بين فلسفة ابن سينا الإشراقية و الفلسفة اليونانية. وعندما نصل إلى المرحلة الأخيرة من الحدس الميتافيزيقي، حتى عندما نكون منتبهين، يمكننا أن نجرب اللامرئي تماما مثلما نجربه فى الأحلام. " كان اسم " أهل المشاهدة " هو الاسم الذى أطلقه ابن سينا على الباحثين عن الحدس الفكرى، أى أولئك الذين

يمارسون الحدس، أي التيقن الفكري من الحقيقة: وكتب يقول " إنهم الناس الراسخون فى الحكمة ". ويرجع تفوق هذه الفلسفة بالنسبة للمدرسة الأرسطية إلى الجمع بين التحقيق الحدسي والتحقيق بواسطة الملاحظة والعقل. فالحكمة الأرسطية، حسبما يلاحظ نصر الدين الطوسي، كانت بلا سياق تماما، على حين أن حكمة ابن سينا، على الرغم من أنها قامت على أساس (مع البحث والنظر فهى تصل ذروتها (بالكشف). وبالحدس تحفر أفكار "الكينونة" و"الشيء" و"الضروري" على الروح للمرة الأولى. إن التلميحات الحدسية أو الإلهامات مثل تلك التى تقود جويشون A.M.Goichon بحيث يرى أن هناك رابطة بين ابن سينا وكانت: وسوف نرى فيما يلى أهمية التعليل مسبقا فى علم النفس عند ابن سينا.

وإذا ما عدنا إلى مفهوم ابن سينا عن القياس يمكن توضيح نقطتين، وعلى الرغم من أنهما أساسيتان، فيبدو أنهما مرتا دون أن يلاحظهما أحد حتى الآن.يمكن الوصول إلى الحدس النهائي بالكينونة من خلال الفراسة، أو التخمين وهو يشير إلى أصل الكينونة، أو مصدرها، بدون أن ينجح أبدا فى استيعابها بشكل كامل. كانت هذه الكيفية التى فهم بها ابن سينا الصعود تجاه الوحدة (وحدة الوجود). حيث ينزل المرء، كما قد يسمى، وهو يلجأ إلى النظرية الإيرانية عن المشاركة ؛ فقد كان على ألفة بالمنبع الأصلي لهذه النظرية كما كانت عند أفلاطون وأفلوطين ومن ثم يجب عدم اعتبارها قرضا منهما. ولم يعد هناك شك فى وجود التأثير الإيراني. ويلاحظ ابن سينا فى كتابه "منطق المشرقيين " أن "العلوم وصلتنا عن قرب دون أن تمر عن طريق اليونانيين".

فى الزرادشتية يمكن أن نميز ثنائية ذات أربعة أضعاف، يكون وراءها «أهورا مازدا»، الأسمى، ألوهية متسامية. فهناك أولا، ثنائية العالم المادى للحواس والعالم اللامادي للعقل. هذه المقابلة تنتج الانقسام الثنائي بين المبادئ المتعارضة للخير (سبنتا مينيو) والشر (أنجرا مينيو) التى تسود على العالم اللامادي والعالم المادي على التوالى. بيد أن هناك ثنائية أخرى تأسست على أساس هذين العالمين، ثنائية العملية التوأم للصعود والنزول.فمن «أهورا مازدا»، السبب الأول الفريد، يكون هناك نزول تجاه آلهة مجردة أو أقل رتبة وتجاه العالم المدرك والعالم المحسوس. والعملية العكسية، من العالم المادى إلى العالم اللامادي، وإلى الأسباب الأولى المتعلقة بهما، ممكنة أيضا. وهى عملية محكومة بالقوانين التالية:

١- أنه لا توجد إمكانية للمشاركة بين مبادئ الخير والشر (سبنتا مينيو وأجرا مينيو) لا على أساس التشابه، ولا التكوين، ولا السببية.

٢- أنه بين مبدأ الخير ومبدأ الشر كما يحصل فى عالم الخير المحسوس لا يمكن أن يكون هناك مشاركة، لأنه لا توجد علاقة تشابه أو السببية بينهما.

٣- أنه بين مبدأ الشر وعالم الخير المحسوس لا يمكن أن يكون هناك مشاركة، للسبب نفسه.

٤- أنه بين مبدأ الخير وعالم الخير المحسوس المشاركة ممكنة على أساس التشابه الشكلي الموجود بين السبب الأول وما يلازمه (كما فى العلاقة الدائمة بين السبب و النتيجة). وينطبق الشيء نفسه على علاقة المشاركة بين مبدأ الشر وعالم الشر المحسوس.

٥- أن المشاركة بين الآثار الخيرة والشريرة ممكن فى العالم المادي: بمعنى أن كليهما يشاركان فى الكينونة نفسها على أساس التكوين، على الأقل، إن لم يكن على أساس التشابه، (ينكر الزرادشتيون أن هناك أي تشابه بين الخير والشر، بما يعنى أنه يمكن أن يوجد خليط، أو تكوين، للعنصرين فى للكينونة نفسها، بدون كينونتهما متصلين بأية طريقة أخرى غير أن يكونا مبادئ مؤسسة للكينونة نفسها).

وهناك موازاة لافتة بين الميتافيزيقا الزرادشتية وميتافيزيقا ابن سينا كما يتضح بجلاء من مقدماتها المنطقية، إذ إن نظامه الميتافيزيقى يحبذ قياسا حقيقيا وليس اتساقا. وهناك عاملان يحولان دون التكافؤ بين مفهومه عن الكينونة والاتساق: أولا السمة المتجاوزة التى لا يمكن الوصول إليها للمفهوم والتى لا يمكن بسببها أن تستوعب فئات الذكاء البشري المحددة سوى بالإيماء، فى شكل موجود يشير إلى اللانهائية ؛ وثانيا، العملية الثنائية مطلوبة لكي تسبغ الحقيقة على المفهوم، وهى حقيقة يجب أولا أن يتم السعي إليها عند منابع الكينونة قبل أن يمكن للمفهوم أن يشارك فى ذلك الشكل من الكينونة الذى هو ممكن بحد ذاته وضروري بسبب الآخر.

وقد ذكرنا فى السطور السابقة أن ابن سينا كان يشترك فى نقاط بعينها مع كانت. والواقع أن هناك فوق هذا وذاك، جانبين مسبقين للفكر تطورا فى الفهم الإنساني: أحدهما المجادلة الأونطولوجية التى تبرهن على وجود الذات الإلهية ؛ والآخر هو القصة الرمزية عن الرجل الطائر. وتنبثق مجادلة ابن سينا الأونطولوجية من فكرة الكينونة الضرورية، لتستنبط ضرورة الوجود العقلي الخارق من نشاط عقلي سابق. وتعتبر نظريته عن موضوع الرجل الطائر من جانب تراث

متسق حقا سابقة للنزعة الذاتية الديكارتية. وتخدم النظرية بوصفها نقطة ممتازة يمكن منها أن نرى كيف حاول ابن سينا المصالحة بين مذهبه وتعاليم القرآن الكريم.

والنص الرئيسي الذى شكل فيه ابن سينا نظريته فقرة فى كتابه الشفاء معناها:

" ونقول، إذن، إنه سوف يخدم غرضنا أن نتصور شخصًا ما خلق بضربة واحدة. وهكذا خلق الشخص فى صورة عادية كاملة من جميع النواحى ما عدا جانبين: أولا أنه يفتقر إلى ملكة رؤية لتأمل الأشياء الخارجية ؛ وثانيا أنه ولد فى فراغ، محلقا فى وسط الهواء، غير متأثر بالإحساس الإجباري بضغط الهواء. وتخيل أيضا أن أطرافه قد نزعت بطريقة بحيث لا يتصل أحدها بالآخر. فهل يمكن لهذا الشخص إذن أن يؤكد وجوده ؟ حسنا، لا يمكن أن يكون هناك شك فى أنه سوف يؤكد وجود جوهره، الذى فوقه لن يؤكد وجود أطرافه أو أعضائه الداخلية، بما فى ذلك قلبه ومخه، ولا يمكن أن يؤكد وجود أي شيء خارجي. وسواء كان قادرا أو لم يكن قادرا فى حالته هذه حتى أن يتصور اليد أو أي طرف آخر، فلن يكون جزءا أو شرطا من شروط جوهره. وكل ما سوف يؤكده هو جوهره، على الرغم من أنه لن يفعل هذا بمصطلحات الطول، أو العرض، أو العمق. وكما تعلم، فإن الشيء القريب ليس هو نفس الشيء البعيد؛ ومن الناحية القياسية، تختلف الأشياء المؤكدة عن الأشياء غير المؤكدة. ومن الواضح، أن جسد هذا الشخص وأطرافه، والتى لم يتم تأكيد وجودها، تشكل كينونة مختلفة تنتمى لجوهره، الذى هو مؤكد الوجود. ومن هذا القبيل، بالتالى، فإن الشخص الذى يثبت هذا يمكن أيضا أن يثبت وجود روحه باعتبارها شيئا ليست هى جسده فقط وإنما ليست جسدا على الإطلاق. "[1]

وقد فهم هذا النص باتفاق عام على أنه تعبير ذاتي عن الروح، ومن الثابت أنه يشبه من عدة وجوه ثمرة الشك الديكارتى. وتلك ليست مسألة مساواة مطلقة بين الاثنين،على أية حال، وهو ما أكده اعتراض جاليندو بأنه لايوجد شك ديكارتى فى فلسفة ابن سينا. بيد أن نقاط البداية المختلفة بحد ذاتها لا تغير الحقيقة القائلة إن النص يمكن قراءته باعتباره حلا، بطرق كثيرة للشك الديكارتى (بعكس رأي جاليندو بأنه ليس بينهما شيء مشترك). ولنر أين يكمن هذا الحل.

---

(1) Bk. I, sect. I, para. 6.

كان ابن سينا يحاول أن يوجه روحه المحاورة، بمجهود من التخيل، إلى حال من الوجودية المتداخلة ذاتيا. وبتجريد الإدراك الحسي، وصل إلى الذاتية التى من خلالها أمكن إحراز تركيز أكثر اكتمالا على جوهر الروح . والنتائج الواضحة لاستنساخ الروح لنفسها ليست خاضعة لأي إحساس بالشك، وكينونتها ليس نقطة يتسلى بها الشك الديكارتى المنهجى: فأي شيء ليس واضحا بذاته يستبعد خارجا، لسبب بسيط هو أن وجوده ينتمي لجوهر الشخص نفسه. ومعنى هذا، أنها فى إدراك الروح لنفسها بدلا من إدراكها من خلال وسيط من الصور الخارجية، يكون للروح إحساس أكيد لا مراء فيه بوجودها الخاص.

وداخل إطار الفكر هذا، استطاع ابن سينا أن يستغنى عن نظريات الانسجام السابق على على الوجود، أو نظريات عصمة الذات الإلهية، لكي يعرف جوهره الجسدي باعتباره جزءا لا يتجزأ من نفسه. وكان هذا هكذا بسبب أن الجسد ليس من جوهر الإنسان. وجوهر الكينونة هى الروح. وحتى معرفة المادة ربما تكون غير ضرورية، مادام لا يمكن معرفتها، حسبما قال أرسطو والشراح الإغريق. وهو ما استنتج منه ابن سينا أنه لا يوجد شيء ضروري حول بعث الجسد فى آخر الزمان. وهذا ما يضعنا فى الحال فى مواجهة مشكلة أساسية: تلك هى مشكلة العلاقة بين الفلسفة والديانة الإسلامية التى نزل بها الوحي. فالمسلمون يؤمنون فى بعث الجسد (وحتى أوصاف الهناء فى العالم الآخر مصاغة بمصطلحات الحواس بشكل غالب)، ومن ثم ما إمكانية حل هذا التناقض بين فلسفة ابن سينا والوحي القرآني؟

فى أيامنا هذه، يمثل المجتمع المدني أحد المثل العليا فى كثير من أجزاء العالم: ومن ثم فمن المثير أن نرى ماذا كانت مواقف المفكرين المسلمين الكبار عن الموضوع، بما أنهم حققوا شيئا قريبا للغاية من العلمانية، أي المزج بين الدين أو علم الكلام والفلسفة. ويضم كل من هذين المجالين من مجالات التعليم الطبيعة البشرية بأسرها: فبينما تهتم الفلسفة بالمعرفة التى يمكن أن تكون لدى البشرية عن الألوهية، فإن علم الكلام ينظم السلوك البشري، بما فيه استخدام العقل، لكى يمد الإنسان بالوسيلة التى تضمن دخوله الجنة. وهى مهمة ليست سهلة بأي حال من الأحوال التنسيق بين كل من النشاطين: ولكي نبسّط الأمور فإن الفلسفة الخالصة لا تلقى بالا للمجال الديني، على حين أن التعصب الديني لابد وأن يستعبد العقل، بل حتى يمنع النقد السليم للانحرافات النظرية والعملية التى يقوم بها بعض الزعماء الدينيين فى تفسيراتهم للوحي. أليس من الممكن أنه كان هناك إمكانية لتخفيض المعضلة الخاصة بالعلاقة بين هذين النشاطين لجعلهما متوافقين بشكل

متبادل؟ ويلفت النظر أن المفكرين المسلمين، والفلاسفة منهم على وجه الخصوص، قد بذلوا الجهود فى هذا الاتجاه. ولنتدبر وجهة نظر ابن سينا الإسلامية.

على الرغم من أنه كان قد حدث بالفعل فى زمن ابن سينا أن حازت الفلسفة حقوق المواطنة فى المجتمع المسلم، فقد كان الشعور بالصدام ما زال قائما فى المسائل التى لم يكن هناك إمكانية واضحة للاتفاق حولها بين الفريقين. وموضوع الخلق مجرد مثال واحد عن الخصومة بين الدين والفلسفة: ففى القرآن الكريم الخلق مؤقت ؛ ووفقا لابن سينا، الخلق خالد. ويحمل تصور الأفلاطونية الجديدة التى تم استيعابها، خطرا من أن تصادر فكرة الخلق من الانبعاث نفسها طبيعة الألوهية وطبيعة البشرية، بدلا من تقديمنا على أننا خلقنا من العدم.

ومشكلة معرفة الألوهية موضوع آخر مفعم بالخصومة. فقد أخذ ابن سينا خط الأفلاطونية الجديدة، مجادلا بأن المعرفة تفترض سلفا التعددية لأنها تفصل الذات العارفة عن موضوع المعرفة. وفضلا عن هذا إذا ماكان للذات الإلهية أن تعرّف الأفراد كلا على حدة، فإن هذا سيؤدى إلى مضاعفة أعدادهم، لأنه، بالنسبة للذات الإلهية، المعرفة هى الخلق. وكان الحل الذى رآه ابن سينا أن يجادل بأن الذات الإلهية تدرك الأفراد فى كليتهم ولكن لا تعرفهم كلا على انفراد. وبما أنه ليس هناك سبب آخر للألوهية سوى الألوهية نفسها، فإن المعرفة الإلهية بالذات تنطوى بالضرورة على المعرفة الكلية بالسبب والنتيجة ؛ وقرر القرآن الكريم على أية حال، أن الله يعرف الأشياء فى تفردها المحدد، وصولا إلى أدق التفاصيل.

وبالنسبة إلى المعضلة بين ابن سينا والقرآن الكريم فى موضوع بعث الجسد، فقد كان موقفه أن الموت يحرر الروح، بالتالى، فإن بعث الجسد سيكون معناه إعادة حبس الروح فى المادة. وقد سعى بعض الكتاب إلى تبرئته من هذا المذهب، مفضلين أن يروه على أنه محاولة للتشويه من جانب الغزالى للنيل منه بعواقب معينة من مقدماته الأفلاطونية الجديدة التى لم يعلنها قط ولكنها نسبت إليه مع هذا. واليوم لابد من الاعتراف بأن الغزالى لم يخطئ فى تفسيره: فعلى الرغم من أنه فى مؤلفاته المنتشرة الأكثر شعبية، ينطق بقبول المذهب القرآني فى هذه العقيدة، فمن الواضح أنه أنكر بعث الجسد فى كتابه "الرسالة الأضحوية فى عمر المعاد ".

ولا يبدو أن ابن سينا قد انزعج من هذه الخصومة الظاهرية بين الفلسفة والدين الموحى به لأنه بالنسبة له لم تكن قضية حقيقتين إحداها دينية والأخرى فلسفية، ولكنها قضية منهجين للتعبير

عن الحقيقة نفسها. فالقرآن يعلّم بكلمات يمكن للناس العاديين الوصول إليها ؛ ولو كان القرآن قد تحدث فقط عن المتع الروحية الخالصة فى الحياة الأخرى، لما كان معظم المؤمنين، المنغمسين فى المتع الحسية فى الحياة الدنيوية، سيفهمون شيئا وكانوا سيفقدون إيمانهم نتيجة لهذا، ويمسك الرعب بخناقهم. وهذا هو السبب فى أن القرآن الكريم يصف المستقبل فى لون حسي. واللغة التشبيهية التى يستخدمها، لغة مجازية، وتفسيرها الحقيقي يجب تركه إلى الفلاسفة، الذين يعرفون المعنى الروحي الحقيقي الكامن تحت تعبيراته الحسية. وطرح حذلقة علم الكلام على الناس يعنى تشويش أي صورة ربما كانوا قد كونوها عن الذات الإلهية. وليس الأمر أن المجاز فى حد ذاته زائف، بيد أنه يتطلب تفسيرا يقوم به أولئك الذين يعرفون كيف يفهمونها.

ونص ابن سينا نفسه صريح تماما؛ إذ يقول ما معناه:

" يمضى علماء الكلام بالفعل أيامهم ولياليهم، وكل دقيقة فى حياتهم، يمارسون رياضتهم، ويشحذون أذهانهم، ويوفقون أرواحهم، الأكثر استعدادا لأن يكونوا قادرين على التوغل فى هذه المفاهيم الغامضة. وبناء على هذا، فإنهم يمكن بإلقاء المزيد من الضوء وتفسير هذه التعبيرات أن يفعلوا خيرا. ولعمرى، سيكون ذلك يوما لليهود الجاهلين والبدو العربان. ولو أن الذات الإلهية فرضت على النبي واجب النطق بالمذاهب العويصة فى تفاصيل دقيقة للناس جميعا، الذين هم ضعاف بالطبيعة ومحدودين فى خيالهم بحدود الحقيقة الحسية الخالصة؛ أو يعطى النبي، بالإضافة إلى مسئولية الاستجابة السريعة لدينه، الالتزام بتحقيق الفكرة استعدادا لدراسة هذه المفاهيم، فإن العبء عندئذ لابد وأن يكون غير محتمل، لأنه سيتجاوز القدرات البشرية كثيرا. وسيكون الناس بحاجة إلى أن يكونوا موهوبين بميزات إلهية من إلهام سماوي ومن القوى الفائقة، وفى هذه الحال لن تكون هناك ضرورة لوساطة الأنبياء فى نقل كلمة الله.

ومن الغريب أنه فى هذه المرحلة، يقدم ابن سينا تفسيرا للكتب المقدسة العبرية والمسيحية يتضمن فهما عميقا من جانبه للأرضية التى يقوم عليها الحوار بين الديانتين. ويكمن زيف بعض اليهود والمسيحيين ليس فى أنهم زيفوا الكتاب المقدس بواسطة التحرير الانتقائي أو بواسطة التبديلات المتقلبة فى النصوص، ولكن على حد تعبيره:

ماذا إذن سيقوله هؤلاء المعترضون [أي خصومه] عن كتاب العبرانيين، الذى هو تشبيه خالص منذ البداية إلى النهاية ؟ وليس الأمر أنها قد زيفت، لأنه كيف يمكن تزييف مجموعة كاملة من الكتابات المقدسة شارك فيها أناس لا يحصون من بلاد نائية، وبتطلعات مختلفة اختلاف اليهود والنصارى ؟ وهم أناس، على أية حال يعادون بعضهم بعضا.

إن موقف ابن سينا العطوف تجاه الكتب المقدسة المسيحية والعبرية موقف مذهل. ومع هذا لم يكن العطف من هذا النوع، غير معتاد بين الكتاب المسلمين، الذين كان من بينهم دائما، من المحدث عبد الله الدارمى، فى القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي إلى محمد عبده فى القرن الثالث عشر الهجري / التاسع عشر الميلادى، مع أبى حامد الغزالى وابن خلدون فيما بينهما، أولئك الذين لم يكن لديهم شك قط فى أصالة نصوص الكتاب المقدس، وأنه كانت توجد فيها فقط التغيرات المتغيرة دوما فى طرق تفسير معناها المجازى: وفى بعض الحالات يكون التفسير صحيحا ؛ وفى حالات أخرى يكون خاطئا.

ومع هذا، يجب ألا نفترض أن ابن سينا كان عقلانيا شكاكا ؛ إذ يتفق الجميع على أنه كان مؤمنا صادق الإيمان، حتى لو لم تكن أعماله تتسق دائما مع معتقداته. ويقول البعض إن موته فى سن صغيرة كان بسبب التجاوزات فى حياته الخاصة. وفلسفته، مع هذا، دينية بشكل عميق: وكون الإلهام النبوي قد رسَّخ علمه الديني الطبيعي أمر يمكن أن نستنبطه من بنائه المعرفي، كما أن الحدس الصوفي منتشر حتى فى المراحل النهائية من الميتافيزيقا عنده. ويمكن أن يقال عنه إنه بذل كل جهد ليعدل الأفلاطونية الجديدة بحيث توائم الإسلام، حتى إلى درجة التشوش حيثما كان الأمر يتعلق بنظريته عن خلود الروح، وهى نظرية تمسك بها من أجل التوفيق بين الفلسفة والمذهب القرآني عن الثواب والعقاب فى الحياة الآخرة.

ولقد أثرَّ الدين فى ابن سينا بطريقتين. من ناحية، أبرز الكثير من الصعوبات الفلسفية التى جابهها، مما أدى به إلى الخضوع للممارسات الموجهة باتجاه الخارج مثل الصلاة وحياة الجماعة فى المجتمع المسلم. وفى الوقت نفسه، من ناحية أخرى، حمله على تعديل موقفه الفلسفي لكى يعدل ما كان يراه عقائد واضحة بذاتها فى القرآن الكريم.

فى الصراع بين الدين والفلسفة كان ابن سينا يميل إلى الفلسفة، ليس لأنه يستبعد القرآن، ولكن لأن التفسير الدقيق لمحتوى لغته المجازية يعتمد على التعليل الإنساني الماهر. فالحقيقة تبقى واحدة، ولكن يتم التعبير عنها بطرق مختلفة لكي تفى بالمتطلبات الخاصة لجمهور كل من الطريقتين بشكل منفصل، ومن هنا، تجهز كل فريق لرحلته فى الحياة. وهو يتخذ أكثر المواقف جسارة: إن حقيقة الوحي فى أية حالة محددة يجب الحكم عليها باستخدامه المجاز واللغة التصويرية. والنزعة التشبيهية كانت برهانا على الصدق.هل كان يمكن التعبير عن المعرفة التى نزل بها الوحى صراحة فى شكل حقائق صريحة، أو فى مصطلحات الرمزية غير المألوفة وغير المسبوقة؟ عندها سوف يكون ذلك، أكثر من أي شيء آخر، شهادة على زيفها وافتقارها إلى سلطة السماء.

وهذا كله يفترض سلفا أن الفيلسوف يمكن أن يحوز نفس المكانة العالية التى للنبي، وهو ما لايعد مفاجأة بعد تعاليم الفارابى فى هذا الموضوع.. إذ إن كلا منهما يتلقى استنارته من أعلى، ولكن النبي يتفوق الفيلسوف لأنه يتلقى استنارته بشكل طبيعي، على حين أن الفيلسوف يحصل على معادلها من خلال الزهد الفلسفي- الصوفى الروحي. ومع هذا، فبينما يكون النبي أجدر بالإيمان الشعبي لأن كلماته معدلة لتناسب الناس، فإن الفيلسوف، بسبب القدرة العقلية والتطبيق المستمر لدراسة الحقيقة الدينية، أقدر من المؤمن البسيط على فهم المعنى الروحي الحقيقي للقرآن الكريم.

وهناك استنتاجان واضحان ودقيقان يبرزان فى النهاية حسب اعتقادى. لا يمكن أن يكون إنكار أن محاولة ابن سينا التى لانظير لها للجمع بين الدين والفلسفة كانت صالحة بحد ذاتها، سواء كانت عقائده الجوهرية مقبولة أو غير مقبولة من وجهة النظر الإسلامية أو المسيحية؛ إذ إن مجرد السلطة الخارجية لن تؤدى بالرجل إلى أن يخون نفسه بالعمل ضد حكمه الأفضل إذا تقبل بصدق كل ما رآه حقًا فى كل لحظة من عمره، مهتديا بنور داخلي من قواه العقلية الخاصة. إن هذا الجمع بين الديني والفلسفي الذى كان أكثر الملامح أصالة فى تفكير ابن سينا، والعامل الرئيسي فى تفسير تأثيره على فلسفة عصر النهضة المسيحية فى العصور الوسطى. واليوم، فإن تأثيره الذى ذكرناه بالفعل، ليس محل شك. وهو مأخوذ من حقيقة أن فلسفته اقتربت أكثر من أي فلسفة أخرى، من نظام الفكر المسيحي، قدمت فى الوقت نفسه للاهوت المسيحي موقفًا أفضل لكسب المصداقية فى التقاليد الفكرية العقلانية.

آمل فى أن تكون أصالة فلسفة ابن سينا قد اتضحت بشل كاف، سواء من حيث تجميع الفلسفات السابقة، وأيضا فيما يتعلق بدمج الدين الموحى به والفلسفة التى أنجزها. وكان هناك تجديد أيضا فى جوانب أخرى عديدة فى نظامه الفلسفى، وفوق هذا وذاك إعادة التقريب بين الميتافيزيقا والصوفية. وحتى اليوم، لا تزال محاولته التوفيق بين الدين ومطالب الطبيع البشرية قابلة للتطبيق. ولا يمكن أن يكون هناك خلط بينه وبين فلسفات أخرى: فقد كانت فلسفته أصلية بشكل لا تخطئه العين.

الفصل الرابع والعشرون
البيروني وعلوم عصره

جورج صليبا

جامعة كولومبيا

نبذة عن حياته:

أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني الخوارزمي، أكثر الكتاب الموسوعيين تميزا من بين العلماء المسلمين، ولد في خوارزم، في ٣ ذو الحجة سنة ٣٦٢ هـ / ٤ سبتمبر ٩٧٣ م [١]. وليس هناك اشتقاق مؤكد لاسمه " البيروني "، ولكن وفقا لما يقوله ياقوت فهي كلمة بلهجة محلية تطلق على الناس الذين كانوا يعيشون في إحدى الضواحي.[٢]

وتاريخ ميلاد البيروني ليس مؤكدا تماما. والدليل الوحيد عليه ملاحظة ملحقة بمخطوط يعطي التاريخ المذكور في الفقرة السابقة، وهناك عبارة للبيروني نفسه تعطي سنه في الشهور العربية، يبدو أنها تتماشى مع ذلك التاريخ.[٣] وكتب التراجم العادية لا تخصص مساحة كبيرة له، وليس هناك كتاب منها يقدم لنا معلومات عن حياته الباكرة. وكل ما يمكننا أن نؤكده عن تلك الفترة أنه كان قد درس مع شخص قريب من بلاط خوارزم شاه [٤] يحتمل أيضا أنه قدمه إلى هذا البلاط. وفيما بعد خدم قابوس بن وشمجير (حكم ٣٦٦- ٧١ هـ / ٩٧٧- ٩٨١ م) ومن (٣٨٨-٤٠٣ هـ / ٩٨٨ -١٠١٢) سيد جورجان الذي كرس له أول كتبه الكبيرة "الآثار الباقية من القرون الخالية " (انظر ما يلي)، في سنة ١٣١١ من الإسكندر (= سنة ١٠٠٠ ميلادية)[٥] وبعد اضطراب عنيف في الحياة السياسية في خوارزم، أخذ الخوارزمي أسيرا لدى ملك من وسط

---

(1) Biruni , al-Athar , in Sachau , Chronologic ,xvi.

(٢) ياقوت، إرشاد، تحقيق الرفاعي، القاهرة، ١٩٣٦ – ١٩٣٨، جـ ١٧، ١٨٠.

(3) Al-Athar , in Sachau , Chronologie , xxxxvi- xxxxviii.

(4) Ibid., 184.

(5) Ibid. , xxiv - xxv , 194.

آسيا هو محمود الغزنوي (حكم ٣٨٨- ٤٢١ هـ / ٩٩٨ - ١٠٣٠ م) حوالى سنة ٤٠٧ هـ / ١٠١٦ م، ويبدو أن معرفة البيرونى بالتنجيم أنقذته من موت مؤكد [١]. وفى رواية أخرى، كان المفروض أن يكون البيرونى ضيفا مدعوا فى بلاط محمود الغزنوي [٢] لكي ينال شرف المثول" فى هذا البلاط الجديد. ويقرر نظامى فى " شهار مقالة " أن البيرونى كان شغوفا بالذهاب، لأنه كان قد سمع روايات عن هدايا الملك [أى محمود الغزنوى] وعطاياه السخية "[٣] وبوصفه منجما صحب الملك محمود الغزنوى فى حملته على الهند فى أثناء ٤٠٨-٤٢١هـ/١٠١٧-١٠٣٠م[٤]. وفى أثناء هذه الحملات لابد أن يكون البيرونى قد وجد الوقت الكافى لدراسة بعض اللغة السنسكريتية [٥] لكي يترجم النصوص الفلكية الهندية بمساعدة مترجم أو مفسر.

بعد وفاة محمود الغزنوى [٦] تأرجحت حظوظ البيرونى بشكل كبير. فقد خدم على التوالى ولدين من أولاد محمود الغزنوى، هما مسعود الذى كتب له كتاب " القانون المسعودى " حتى سنة ٤٣٢هـ / ١٠٤٠ م، ومودود الذى كتب له كتابه عن الجراثيم حتى سنة ٤٤١هـ / ١٠٤٩م. وفى سنواته الأخيرة، ظهر أنه بلا راع يرعاه، لأنه لم يكرس كتابه فى الأدوية لأحد، حسبما جرت عادته فى حالات أخرى [٧].

ولكي نختتم هذه الصورة الأولية عن حياته، من المهم أن نلاحظ أن المعلومات التى جمعت من المصادر المتاحة لا تجيب بقدر كبير على الأسئلة الأولية المطروحة حول البيرونى. ونحن لا نعرف، مثلا، شيئا عن ظروف عائلته المباشرة. وإذا كان لنا أن نصدق روايته الخاصة عن حياته فى بيت من الشعر الساخر [٨]، يبدو أنه لم يكن يعرف الكثير عن نفسه. وعلى الرغم من الإشارات

---

(١) ابن الأثير، الكامل، جـ ٩، ٢٦٤-٢٦٥ ؛ ياقوت، إرشاد، ١٨٦.

(2) Nizami Arudi Samarqandi, ed. E. G. Browne, Cambridge, 1921, XI, 2, 119.

(3) Ibid.

(٤) ياقوت، إرشاد، جـ ١٧، ١٨٦.

(5) D. Pingree, " Al Biruni's knowledge of Sanskrit astronomical texts " in P. Chelkowski (ed.), The Scholar and the Saint, New York, 1975, 72.

(٦) ابن الأثير، الكامل، جـ ٩، ٣٩٨.

(٧) البيرونى، الصيدلة، ١٥.

(٨) ياقوت، إرشاد، جـ ١٧، ١٨٩.

الغامضة لصلة القرابة التى تجمعه مع أبى نصر المنصور بن علي بن عراق، فإننا لا نزال لا نعرف الكثير عن تعليم البيرونى الباكر. كما أنه ليست لدينا أية معلومات إضافية عن قصيدة البيرونى التى تحمل سيرته الذاتية التى حفظها ياقوت [١]، والتى تثير المزيد من الأسئلة بدلا من أن تقدم الإجابات، لأنه يشير إلى رعاته فى نظام تاريخي تتابعي، حتى رعاية الملوك الغزنويين الثلاثة، دون ذكر مسعود بينهم، على الرغم من أنه كرّس كتابه الرئيسي فى الفلك" القانون المسعودي " له. ومن ناحية أخرى، يذكر فى القصيدة نفسها، الحاكم السامانى منصور الثانى بن نوح (حكم ٣٨٧ -٣٨٩ هـ /٩٩٧ - ٩٩٩ م) الذى لم يكرس له أى كتاب على ما نعلم.

مؤلفات البيرونى

وفقا لفهرست البيرونى، والذى تم تأليفه فى سنة ٤٢٧ هـ / ١٠٣٦ م [٢]، كانت مؤلفاته مجمعة على النحو التالى:

١- حوالي ثمانية عشر كتابا، تختلف فى أطوالها، بدون عنوان، ولكن يمكن أن تصنف على أنها فلكية فى طبيعتها، تصل إلى حوالى ٣٩٨٥ ورقة، كتبت أساسا لتكون شروحا على مؤلفات سابقة.

٢- والفئة التالية، والتى تتكون من حوالي خمسة عشر كتابا، بها على الأقل ٦٣٥ ورقة، هى خطوط الطول وخطوط العرض للمدن واتجاهها من واحدة لأخرى [٣] وأحد هذه الكتب " تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن "، ولا يزال موجودا (انظر ما يلى)، تضم مائة صفحة. وفى النسخة المنشورة تغطى حوالى ثلاثمائة صفحة مطبوعة من الحجم العادى.

٣- ثمانية كتب، يصل عدد صفحاتها إلى ٢٣٠ ورقة، مصنفة على أنها حساب، وأربعة كتب مصنفة على أنها فلك رياضى وشعاعات وممر، مجملها ١٤٠ ورقة.

---

(١) نفسه، ١٨٧.

(2) P.Kraus , Epitre de Beruni contenant le repertoire des ouvraages de Muhammad b. Zakariyya al- Razi , Paris , 1936.

(3) Ibid.32.

٤- فئة الأدوات واستخداماتها بينها خمسة كتب يصل عدد أوراقها إلى ١٤٠ ورقة.

٥- كتب تتناول التتابع التاريخي، ولا تتضمن كتابه الكبير الذى سبق ذكره والمكرّس لقابوس بن وشمجير يصل إلى حوالى خمس مقالات مجموعها ٢٤٥ ورقة.

٦- خمس مقالات تشغل مائة وثمانين ورقة على الأقل مكرسة للشهب، وتلتها قائمة من اثني عشر كتابا (٨٤٥ ورقة على الأقل) يمكن تجميعها بشكل فضفاض باعتبارها كتبا فى الرياضيات والأرصاد بمعنى علم الأرصاد الأرسطى.

٧- وعن التنجيم، كتب البيرونى سبعة كتب ؛ وأهمها يضم حوالى ٣٣٠ ورقة لا تزال موجودة. ويبلغ حجم الستة كتب الأخرى حوالى اثنتين وستين ورقة. وهناك أربعة كتب منها موجودة سواء كليا أو جزئيا [1].

٨- يزعم البيرونى أنه ترجم من الفارسية أساسا حوالى ثلاث عشرة مقالة دونما إشارة إلى موضوعاته المحددة أو طولها.

٩- وكتب البيرونى عن العقائد ست مقالات يصل عدد أوراقها إلى ٧٢٥ ورقة. وكتابه عن الهند الذى لا يزال موجودا يغطى سبعمائة ورقة وهو ضمن هذه الفئة.

١٠- وأخيرا يقرر البيرونى أنه كان قد فقد المسودات الأصلية لعدة كتب: وهو يتذكر فقط عناوين أربعة منها. أحدها عن " التنبيه على صناعة التمويه " كان للهجوم على التنجيم.

أما الكتب التى ما زال العمل جاريا فيها فقد ضمت حوالى عشرة كتب ؛ بعضها فى نسخة ثانية، على حين بقيت كتب أخرى فى مسودتها الأولى فقط. هذه الكتب التى لم ينته العمل بها تضمنت كتابه فى الفلك " القانون المسعودى "المنشور الآن فى ثلاثة مجلدات تضم حوالى ١٥٠٠ صفحة مطبوعة (انظر ما يلى).

وإذا ما أخذنا تقديرا محافظا للغاية، قائما فقط على عدد الورقات التى ذكرها البيرونى نفسه، وقورنت بتلك التى لا تزال باقية والمطبوع منها، يبدو أن البيرونى قد كتب أكثر من عشرين ألف صفحة مطبوعة من الحجم المتوسط سنة ٤٢٧هـ / ١٠٣٦ م. ولا يتضمن هذا التقدير اثنين

(1) GAS,VII , 189f.

من كتبه الكبرى، " الجماهر في معرفة الجواهر "، وكتاب "الصيدنة" (الصيدلة)، اللذين أنتجهما بعد ذلك التاريخ. وعلى الجملة وصل عدد الكتب التى ألفها البيرونى إلى ١٤٦ كتابا: منها ستة وتسعون كتابا مكرسة للفلك الرياضى أو الموضوعات المتعلقة به، على حين تراوحت الكتب الأخرى بين التتابع الزمنى إلى الميكانيكا، وضمت علم الأدوية، والمعادن، والتاريخ الأولى، والأدب، والدين والفلسفة.

وما يلى تقييم مختصر لبعض مؤلفات البيرونى الكبرى:

«الآثار الباقية عن القرون الخالية»: هذا النص فريد فى العصور الوسطى: فهو يمزج المعلومات الفلكية الفنية عن مختلف الطوائف الدينية والأمم المعروفة آنذاك، فيما يتعلق بحفظهم الوقت وتقاويمهم، مع التقاليد الأدبية والتاريخية لهذه الطوائف والأمم. وبعد ذلك تحديد وحدات الزمن الأساسية، اليوم، والشهر، والسنة. ويناقش البيرونى فى الفصلين الأول والثانى العصور التى يعرفها فى الفصلين الثالث والرابع، ويضع قائمة على شكل جدول من بداية الزمن إلى زمنه، العصور التاريخية للملوك الآشوريين، والبابليين، والمقدونيين، والرومان، والمسيحيين– أي الرومان والمسيحيين بعد دقلديانوس، والفرس قبل الإسكندر، والأشكانيين– والفرس بعد الإسكندر، والساسانيين والخلفاء المسلمين. ثم يختتم هذا القسم بجدول مقارن بين عشر فترات، مرتبة فى شكل مثلث، بداية بفترة الفيضان لتنتهى بفترة حكم المعتضد (حكم ٢٧٩ -٢٨٩هـ/٨٩١- ٩٠١ م). وتحت كل فترة يقدم البيرونى طبيعة الشهر والسنة المستخدمة فى ذلك التقويم، ثم يقدم عدد الأيام التى تفصل بين هذه الفترة والفترات الأخرى جميعا [1]. ويضع البيرونى مع هذه القوائم الموضوعة فى جداول معلومات أخرى ذات طبيعة اجتماعية وسياسية.

وبقية الكتاب مكرسة بعد ذلك لمناقشة الاحتفالات الدينية، تبدأ بالدورات الفلكية، التى تعتمد عليها الكثير من الأعياد الدينية أولا، وتنتهى بوصف منازل القمر المهمة جدا فى التقويم القمري عند المسلمين. والمجموعات الدينية التى ترد أعيادها وعاداتها بالتفصيل فى هذه الفصول (٩- ٢٠) تتضمن الفرس، والصغد، والخوارزمية، واليهود، والمسيحيين الملكانيين، والنساطرة، والحرانيين، وعرب ما قبل الإسلام، والمسلمين - وكلها يتم التعامل معها باعتبارها مجموعة من الأمم.ومع كل عيد يرد ذكره يطرح البيرونى كل المعلومات التى كان قد جمعها عن عاداته، وأصوله، والتقاليد المتنوعة المرتبطة به. وفى التاسع من ذى الحجة، مثلا، يحتفل المسلمون بوقفة

---

(1) Al- Athar , in Sachau , Chronologie , 137.

عرفات. وهو يسمى بهذا الاسم لأنه فى ذلك اليوم يتعارف الناس على كل منهم الآخر فى الوقت الذي يجتمعون لقضاء شعائر الحج، أو لأن آدم وحواء تعرفا على كل منهما الآخر بعد طردهما من الجنة فى المكان الذى يجتمع فيه الناس؛ أي عرفات [١] وينطبق الاشتقاق الشعبي على الأسماء الجغرافية، والتى تستخدم هنا بشفافية، فى ظاهرة مشهودة جيدا ، ويتصرف البيرونى ببساطة باعتباره ناقلا لهذه الحكايات والعادات الشعبية. ومن ناحية أخرى، كان أكثر انتقادا فى تناوله للتقويم اليهودي (الفصلين السابع، والرابع عشر) وانتهى بإنتاج أكثر رواية مصدقة عن الموضوع، لا يفوقها أي مصدر آخر فى العصور الوسطى، بما فى ذلك المصادر العبرية نفسها. [٢]

وباختصار، كان كتاب البيرونى " الآثار الباقية " محاولة لتسجيل كل ما كان معروفا من العادات المختلفة للأمم فى العصور القديمة والعصور الوسطى، مع اهتمام خاص بتلك الطقوس والشعائر التى كانت قائمة على أساس المفاهيم والدورات الفلكية.

كتاب "الأسئلة والأجوبة ": [٣] بدأ هذا النص مراسلات بين البيرونى وابن سينا ، ومن الواضح أنه بدأ من جانب البيرونى نفسه عندما أرسل عشرة أسئلة إلى ابن سينا تتعلق بكتاب أرسطو De Caelo ، وثمانية أسئلة أخرى تتناول الفلسفة الطبيعية بشكل أساسي. وفى رده يضع ابن سينا الأسئلة الأصلية ويقدم إجاباته على كل منها . ومن الواضح، أن البيرونى لم يقنع بهذه الإجابات وأرسل ثانية إلى ابن سينا مجموعة من الاعتراضات على إجاباته. ومن الواضح أن ابن سينا استاء من لغة البيرونى الخشنة ولم يواصل الموضوع أكثر من ذلك. وبدلا من هذا أعطى اعتراضات البيرونى لواحد من تلاميذه اسمه المعصومى [٤] الذى قرأها بروح ساخرة وكتب ثانية إلى البيرونى ردًا يحمل إجابته الخشنة.

---

(١) ١٩ نفسه، وعن روايات أخرى عن المعنى الاشتقاقي، حيث يفترض أن جبريل الملاك قد علم سيدنا إبراهيم اسم عرفات، انظر اليعقوبى، تاريخ اليعقوبى، بيروت، ١٩٦٠، جـ ١، ٢٧.

(2) J. Obermann , Maimonines' Sanctification of the New Moon ,New Haven ,1956 ,xliii f.

(3) Nasr, S.H. and Mohaghegh ,M.(eds.),Al-Biruni and Ibn Sina: al-Asilah wa-'l-ajwibah,: Tehran , 1974.

(٤) ظهير الدين أبو الحسن على البيهقى، تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق محمد كرد على، دمشق،١٩٤٦، ١٠٢-١٠٣. ويجب ملاحظة أن « تاريخ حكماء الإسلام » عنوان بديل لـ « تتمة صوان الحكمة . انظر ما يلى، هامش ٢٤.

هذه المراسلات كلها، التي لابد أنها حدثت في مرحلة باكرة من حياة البيروني [١]، بقيت وطبعت سويا في كتيب واحد. ولكن، على الرغم من أن هذه المراسلات هي الأقل أهمية من حيث محتواها وإسهامها في شخصية البيروني الفكرية، فإنها تكشف حتى لكتّاب التراجم في العصور الوسطى، وربما لمعاصري البيروني، عن افتقاره إلى القدرة على الجدل الفلسفي،إذ يقول ظهير الدين أبو الحسن على البيهقي، مثلا، في ترجمته للبيروني إنه اشتبك أيضا في مجادلة مع ابن سينا على الرغم من أنه لم يكن موهوبا بشكل خاص في المعقولات (أي الفلسفة). وكان يمكن لكل منهما أن يتميز فقط فيما خلق له [٢]. وتكرر الحكم نفسه حرفيا من جانب الشهرزوري.[٣]

ولكن حتى لو كان حقا أن البيروني لم يكن موهوبا في الأمور الفلسفية، فقد عوض هذا بتمايزه في العلوم الرياضية. فعلى هذه الأرضية انتقم في النهاية لنفسه من ابن سينا عندما أشار إليه في كتابه " تحديد نهايات الأماكن" بالمصطلحات التالية: " رأيت مقالة عن تصحيح خط طول جورجان... كتبها أبو علي... ابن سينا "[٤] وبعد أن فنَّد محتويات هذه المقالة اختتم قوله: " على الرغم من أن أبا علي مشهور بذكائه وحسن فطنته، فإنه لا يعول عليه في مسألة تتطلب خبرة عملية "[٥]. ويستمر البيروني في النص نفسه قائلا:

" على كل حال، لا يمكن الاعتماد عليّ أبي علي، وعلى الأقل لم يكن له أن يخلط بين أرقام ارتفاعات النجوم في طريقته المعقدة للغاية في حساب خط الطول، أو كان عليه أن يتبنى لحساباته منهجا لا يعتمد على الملاحظة من نجوم ثابتة قام بها مراقبون سابقون. وافترض، إذا ما ثارت الاعتراضات على هذه الطريقة أن يلقى اللوم بشأنها على الآخرين "[٦].

وبعد أكثر من عشر سنوات، عندما كتب البيروني كتابه " القانون المعتضدي"، كان ما زال

---

(١) لابد أنها كتبت قبل سنة ٣٩٠هـ/ ١٠٠٠م، وهو تاريخ تأليف كتاب التاريخ لأنه ذكره ؛ انظر كتاب الآثار الباقية.

(٢) تتمة صوان الحكمة، لاهور، ١٩٣٥، ٦٢-٦٣.

(٣) تاريخ، جـ ٢، حيدرأباد، ١٩٧٦، ٨٦.

(4) The Determination of the Coordinates of Cities , trans. J.Ali , Beirut , 1967 , 166.

(5) Ibid. , 167-168.

(6) Ibid. 209.

يتهكم على ابن سينا " قال أبو على بن سينا إنه حقق موقع جرجان على خط الطول نتيجة عمله هناك، واعتبر حساب حبش [أحمد بن عبد الله حبش المورزى] عن موقع بغداد على خط الطول يحل محل أحدهما (أي الملاحظتين المطلوبتين للكسوف). هذه الطريقة، مع أنها صحيحة نظريا، لا يمكن تحقيقها فى الواقع"(١).

كتاب " تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن ": تمت طباعة هذا النص على أساس مخطوط تمت كتابته فى ٢٣ رجب ٤١٦ هـ / ١٩ سبتمبر ١٠٢٥ م، ومن ثم لا بد أن يكون الكتاب نفسه قد تم تأليفه فى وقت ما بين ٤٠٨ هجرية / ١٠١٧ م السنة التى جاء فيها البيرونى إلى غزنة، وسنة ٤١٦ هـ / ١٠٢٥م عندما تم نسخ المخطوط الكامل. ولكن بما أن النص يحكى عن عدة ملاحظات أخذت فى غزنة، يرجع تاريخ بعضها إلى سنة ٤١٠هـ/١٠١٩م، يمكننا أن نفترض أن التأليف كان أقرب إلى سنة ٤١٦ هـ /١٠٢٥ م. ويصف البيرونى الأسباب التى دعته إلى كتابة هذا الكتاب:

قال إن غرضه الخاص، على كل حال، أن يحسب هذه المعلومات عن مدينة غزنة، عاصمة مملكة الشرق، لأنه بوصفه وافدا جديدا اعتبرها بالحساب البشري وطنه : مع أن كل الحساب الحقيقي، فى الواقع، يحسبه الله وحده سبحانه وتعالى، وقال إنه فى غزنة مادام قادرا على فعل هذا فإنه سوف يثابر على القيام بالملاحظات والبحث العلمي عن ذلك الذى يشغل باله بصورة مستمرة، أي، حساب الاتجاه الصحيح للقبلة (٢).

كان تحديد اتجاه القبلة لغزنة، وهى مشكلة رياضية صعبة بحد ذاتها نوعا ما، وتنطوى على استخدام حساب المثلثات الكروي المتقدم، (٣) منح البيرونى الفرصة ليجادل مدافعا عن فائدة الفلك الرياضي. فبدون الجغرافيا الرياضية، يستحيل تحديد القبلة، والتى هى فرض ديني لازم للصلاة بحد ذاتها. وعلى الرغم من أن هذه المجادلة تبدو وكأنها تبرير عن العلوم الرياضية، فإنها ذات أهمية حاسمة لمكانة العلوم العقلية بما فيها الرياضيات والفلك فى مواجهة العلوم الدينية.

---

(1) 508 - 9.

(٢) تحديد، ٣٢.

(3) EI², " Kibla ".

ويرجو البيرونى قارئه ألا يكون " متعصبا متطرفا يسمى كل واحد ينتهى اسمه بحرف السين رافضا للإسلام وملحدا " (وهى إشارة إلى المشاهير من غير العرب مثل جالينوس، وبطليموس، وأرسطوطاليس)[1] على الرغم من الحقيقة القائلة إن بعض نظريات أرسطو ومعتقداته ضد عقائد الإسلام [2]. بيد أنه لا ينبغى لذلك أن يؤدى إلى رفض المنطق لأنه مثل النحو بشكل عام [3].

وبطبيعة الحال، كان قبول المنطق باعتباره أداة مثل النحو، والرياضيات، والفلك، باعتبارها علوما مفيدة، تتيح لنا أن نستجيب " للحاجة الكبيرة إلى تحديد اتجاه القبلة لكي نقيم الصلاة التى هى ركن من أركان الإسلام كما أنها قطبه [4]. وإذا لم يكن تحقيق المسافات بين المدن، ووضع خريطة للعالم المسكون، بحيث تصبح المواقع النسبية للمدن معلومة [وهو موضوع الكتاب] يخدم أيا من حاجاتنا باستثناء الحاجة إلى تصحيح اتجاه القبلة، فإننا يجب أن نولى كل اهتمامنا وطاقتنا لذلك التحقيق [5].

وبقية المقدمة مكرسة للأسئلة عن الفلسفة الطبيعية المتعلقة بالخلق وتكوين العالم المأهول. وفى غمار مناقشة هذه الأسئلة يفهم المرء مكانة مثل هذا البحث فى زمن البيرونى. فالنظريات الجيولوجية الجارية، مثلا، تمت مراجعتها لشرح وجود الحفريات فى أجزاء من العالم المسكون يبدو أنها لم تكن قط قريبة من البحر. والكتب الأخرى المفقودة التى كانت تتناول موضوعات جيولوجية مشابهة، مثل كتاب ابن العميد (٣٦٠ هـ / ٩٧٠ م) [6] " فى بناء المدن "، والذى كان سيبقى مجهولا لو لم يكن من أجل هذا البحث عن البيرونى.

وإلى جانب المناهج المتعددة لتعيين القبلة التى نوقشت فى هذا الكتاب، كرّس البيرونى أيضا أقساما كبيرة لمشكلات أخرى متعلقة بالموضوع ذات طبيعة عملية، مثل حساب خطوط زوال الشمس، أو خطوط السمت المحلية، والمسافات بين المدن، وطرق الرصد... إلخ.

---

(١) تحديد، ٦.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه، ١٢.

(٥) نفسه ، ١٣.

(٦) ابن خلكان، وفيات، جـ ٥ ، ١٠٣ وما بعدها.

كتاب "إفراد المقال فى أمر الظلال": كما فى كتاب " تحديد نهايات الأماكن "، يحاول البيرونى، هنا أيضا، أن يسهب فى التمييز بين العلوم الرياضية والفلسفة. ويجادل بأنه لا يمكن فهم العالم من دون اللجوء إلى الحساب والهندسة. وأي واحد ينكر ذلك لا يختلف فقط عن جمهرة العامة، ولكنه جاهل أيضا بما يطعن الدين بحيث أنه قد يؤيده [1].

وفى جزء تمهيدي طويل، يفحص البيرونى استخدامات كلمة "ظل" من جميع الجوانب، مع العلاقات الفلكية فى ذهنه، ثم يختتم بتحديد اثنتين من وظائف الظل، وهما المماس أو ظل الزاوية، وظل التمام (الفصلان ٩-١٠). وبعد ذلك يناقش العلاقات الناشئة بين هذه الوظائف ووظائف علم حساب المثلثات الأخير بشكل مطوّل (الفصلان (١١-١٢) ثم يتبع ذلك مناهج عملية لحساب وظائف الظل (الفصلان ١٣-١٧). والتطبيق المباشر على الأمور الدينية تتم متابعته بقوة فى التحديد الأول للعلاقة بين قياسات الظل وحساب السمت المحلي، ثم يخبر بالوقت الذى يؤدى إلى تحديد مواقيت الصلاة ومؤشراتها بمنحنيات على الأدوات الفلكية (الفصلان ٢٥ -٢٦). هذه المنحنيات هى المعادل لاستخدامنا المعاصر للرسم البياني لتقديم الوظائف الرياضية. والفصل السابع والعشرون مكرّس لدراسة مزايا استخدام وظائف حساب المثلثات وفقا لنظرية منلاوس فى العمليات الحسابية. والفصول ٢٨-٣٠ تختتم المناقشة بتجميع كل المواد المتفرقة التى تتعلق بالظلال سويا.

وعلى الرغم من أن غرض البيرونى كان أن يحدد، بالمصطلحات الرياضية، مواقيت الصلاة، ومن ثم يضع الرياضيات فى خدمة الدين، فإنه يمكن اعتبار المقالة نصا مستقلا عن حساب المثلثات. ولا ينبغى أن نندهش من هذا لأنه من الناحية التاريخية، كانت وظائف علم حساب المثلثات مستمدة مباشرة من دراسة أدوات الظل وأجهزة قياس الوقت. ولا تزال الكلمة العربية المستخدمة فى هذا المجال هى كلمة "الظل ".

كتاب " استيعاب الوجوه الممكنة فى صناعة الأسطرلاب ": على الرغم من أن هذا النص موجود فى عدة نسخ مخطوطة، وفى عدة مكتبات، حول العالم، فإن الباحثين المحدثين لم يدرسوه حتى الآن مع أهميته فى تاريخ الفلك عموما، ودراسة الأدوات الفلكية بشكل خاص. وهو لا يقوم فقط بمسح كل أنواع الأسطرلاب المعروفة للبيرونى، وهى مجموعة أصلية من التطورات الفنية

---

(١) إفراد.

فى هذه الآلة حتى القرن الخامس الهجري / الحادى عشر الميلادي، ولكنه أيضا يتضمن مناقشة طويلة للابتكارات التى اشتهرت بسببها أسطرلابات متنوعة، وكذلك الأسس النظرية التى بنيت على أساسها، وبينما يناقش أسطرلاب الزورقي المنسوب إلى أبى سعيد أحمد بن محمد السيجي، مثلا، يقول البيرونى ما معناه:

" رأيت أسطرلابات بسيطة – لم تكن تحتوى على أقسام شمالية أو جنوبية – صنعها أبو سعيد السيجي وتسمى الزورقي. وقد أعجبتنى كثيرا، لأنه كان قد اخترعها باستخدام نظرية مستقلة، يأخذ بها بعض الناس، تقرر أن الحركة الكونية الظاهرة ترجع إلى الأرض وليس إلى السماوات. واعتقد تماما أن مثل هذه الحركة يصعب التيقن منها وتحليلها، ولا يجب أن تشغل أولئك الذين يعتمدون على الخطوط الهندسية أي المهندسين والفلكيين، لأنها لا تنقص من مهنتهم بأي حال. والفلاسفة الطبيعيون، على أية حال، هم المسئولون عن تحليل مثل هذه المشكلات والقواعد "[1].

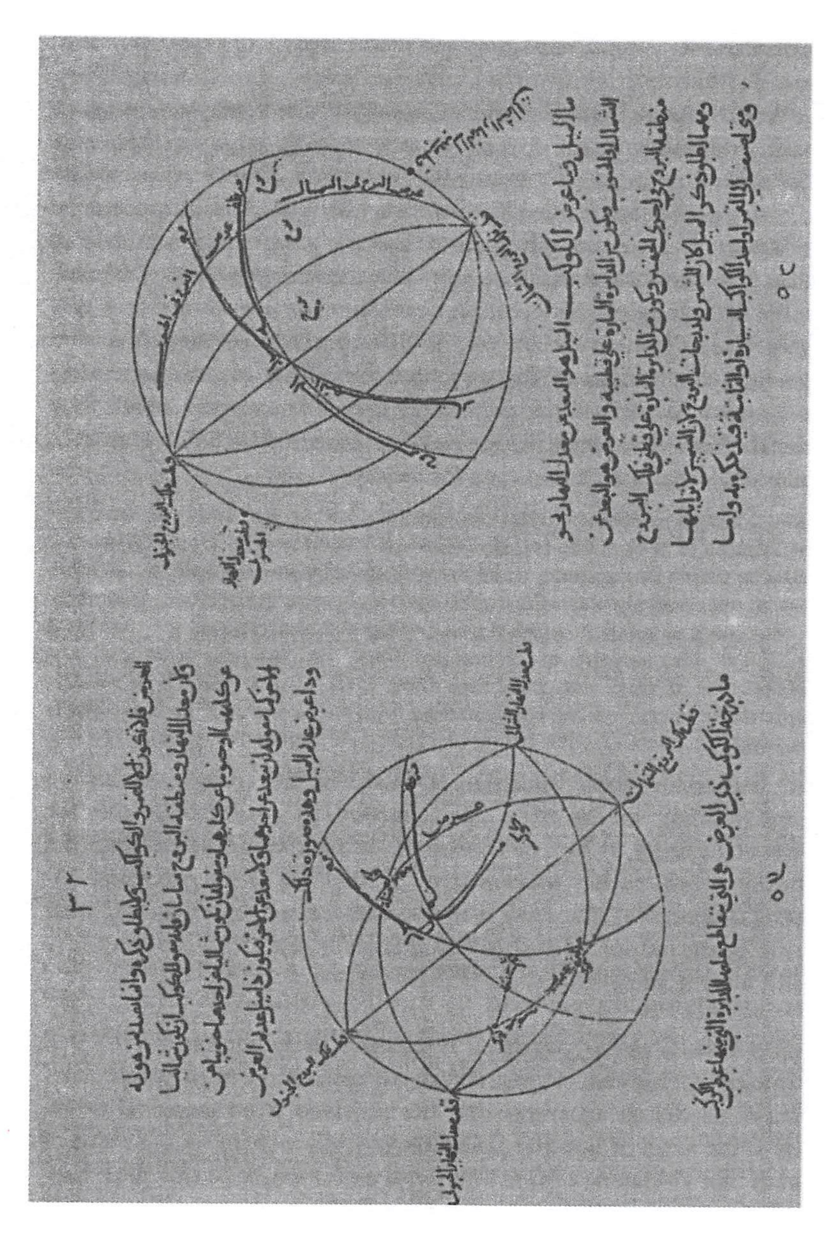
وحقيقة أن بعض الناس، ومنهم السيجي، لم يكونوا يعتقدون حقا أن الأرض تتحرك على محورها، بعكس ما يبدو وعلى عكس مذاهب بطليموس، تتأكد أكثر بواسطة إشارة أخرى من القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي تقرر: " وفقا للمهندسين، الأرض مستمرة فى حركة دائرية دائمة، وما يبدو حركة للسماوات إنما هو فى حقيقته بسبب حركة الأرض وليس بسبب حركة النجوم ".[2]

كتاب " التفهيم لأوائل صناعة التنجيم ": هذا النص الذى كتبه حوالى سنة ٤٢٠ هـ / ١٠٢٩م، أشمل موسوعة عن التنجيم بقيت من العصور الوسطى. وقد كتبت على شكل السؤال والجواب من امرأة تسمي ريحانة بنت الحسن، ولا يعرف عنها شيء آخر، ويبدأ الكتاب بقسم طويل عن الهندسة والحساب والفلك والأسطرلاب واستخداماته باعتباره أداة للرصد، وهنا فقط يخصص القسم الثالث والأخير من الكتاب للتنجيم.

---

(1) British Library , MS Or. 5593 , fols. 40v- 41r.

(٢) أحمد بن حمدان الحراني، كتاب جامع الفنون، المكتبة البريطانية، MS Or.6299 ,fol.64v.



١٠ - رسوم من مخطوط يرجع إلى القرن السادس الهجري / الثانى عشر الميلادي لكتاب «التفهيم لأوائل صناعة التنجيم» للبيرونى فيه إجابة المؤلف عن الأسئلة " ما الميل وما عرض الكواكب "؟ و"ما درجة الكوكب ذي العرض " ؟

بسبب هذه الموسوعة، وبسبب عمل البيروني منجما، ثارت التساؤلات حول اعتقاده في التنجيم عدة مرات. ووفقا لإدوارد ساشاو Edward Sachau، المحرر والمترجم الذى ترجم كتاب البيروني " تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل ومرذولة» سيكون من الصعب فهم لماذا كان على البيروني أن يمضي كل هذا الوقت والجهد الجم في دراسة التنجيم اليوناني والهندى إذا لم يكن يعتقد في حقيقة هذا الشيء. ويزعم ساشاو أن البيروني " بقي مرتبطا بمفاهيم التنجيم اليوناني "[1] بيد أن المحرر والشارح على النسخة الفارسية على كتاب التفهيم للبيروني همائي J.Humai [2] يعتقد أن البيروني لم يسبغ المصداقية على أعمال المنجمين.

والسبب في أن هذه الآراء التي تتعلق بمعتقدات البيروني تبدو متضاربة على هذا النحو هو أنه على الرغم من أن البيروني نفسه لابد وأن يكون قد عمل منجما محترفا [3]، فقد كتب مع هذا كتبا هاجم فيها التنجيم بشكل خاص.هذا العنوان لكتاب واحد ذكره البيروني نفسه في كتابه "الفهرست" وكتاب " الآثار الباقية "، ولكن الكتاب مفقود لسوء الحظ. وعلاوة على ذلك يمكن للمرء أن يجمع ما يكفي من آراء البيروني المبعثرة خلال كتبه كلها لتدعيم التأكيد على أنه كان " يدرس الموضوع... لكي يكون قادرا على تحذير الرجل العاقل بالابتعاد عنه "[4] والعبارة نفسها ولكن مع تغيير طفيف قالها البيروني نفسه: " إنني أذكر هذا لكي أحمي القارئ من وهم التنجيم " [5] وفيما بعد يقول في الكتاب نفسه " نحن لا نعمل في هذا الفن [التنجيم] سوى لإرشاد أولئك الذين سألوا عنه إلى الطريق القويم "[6].

في هذه المرحلة عندما لم يكن قد تم بعد مسح التنجيم الإسلامي بشكل كامل، من الصعب القول ما إذا كان البيروني يهاجم التنجيم الرياضي، وهو موضوع عالجه بالفعل بتطويل كبير

---

(1) Tahqiq , xxvi.

(2) Tehran , 1940.

(3) Samarqandi ,Chahar Maqalah.

(4) E.S. Kennedy ," The World – year concept in Islamic astrology " , Journal of the American Oriental Society , LXXXIII , 1963 ,23-43 ; E.S. Kennedy et al. , Studies in the Islamic Exsact Sciences , Beirut , 1983 ,351-71.

(٥) القانون المسعودي، ١٤٦٩.

(٦) نفسه، ١٤٧٩.

فى عدة كتب، أو التنجيم الشعبي الذى كان أكثر قليلا من عبارات مذهبية بدون أي اهتمام رياضي. وعندما درس البيرونى مشكلة " إسقاط الأشعة " أو " مساواة المنازل " أو " مرور أحد الكواكب" وطوّر التعريفات الرياضية والحلول لهذه المشكلات فى أكثر مصطلحات علم حساب المثلثات الدائري تقدما، هل كان يعتقد فى تأثير " المنازل " على "الأشعة " أو " المرور" ؟ إن صمته المطبق فيما يخص اعتقاده فى مثل هذه الأمور وإشاراته المستمرة إلى منجمين آخرين عندما يقيم هذه المشكلات بقوله " حسبما يقولون »، تقود كاتب هذه السطور إلى الشك فى أن البيرونى ربما كان يعتقد، مثل أى واحد آخر فى العصور الوسطى كان قد قرأ أرسطو وبطليموس بعناية، أن الكواكب لها بالفعل تأثير على البنية المادية للوجود البشري على الأرض، ولكنه هو نفسه تعامل مع الموضوع أساسا لأنه كان مرتبطا بتناول رياضي متقدم، يبدو أنه فى حد ذاته قد بهر البيرونى. والنغمة التى تناول بها التنجيم بصفة عامة باعتباره " فن أحكام النجوم »[1] ربما تعطى القارئ نكهة طريقته فى التفكير:

" لقد آن الأوان لأن نذكر الموضوعات التى تم التعبير عنها فى صناعة أحكام النجوم، لأن معظم أولئك الذين يسألون إنما هم فى الحقيقة يبحثون عنها فى أسئلتهم، وبسبب أنه، بحسب الأغلبية من الناس، ثمرة العلوم الرياضية، على الرغم من الحقيقة القائلة أن إيماننا بهذه الثمرة والصناعة يمكن مقارنتها بصناعة أقل شأنا "[2].

كتاب « تمهيد المستقر لتحقيق معنى الممر » هذا النص مثال جيد على المنهج الذى يتناول به البيرونى موضوعات التنجيم. وهو يأخذ مفهوما واحدا، وفى هذه الحالة مفهوم الممر، ويقرر ما كان المنجمون يظنون أنه من صناعتهم "[3]، ويعطى مسحا تفصيليا للاستخدام العام للمصطلحات، ثم يحدد الممر بالمصطلحات الرياضية، ويربط دائما بينها وبين المفاهيم التنجيمية التى كان قد حددها من قبل. وبعد أن يفحص كل المعلومات الخاصة التى كان قد جمعها عن المفهوم المحدد، يعطى عدة مناهج من لدنه لحل المشكلة أو يزيد من دقة التعريفات. وفى كل حالة يقدم توليفة من كل المناهج التى عرفها من أسلافه الذين تناولوا المشكلة نفسها، ولكن بصفة أساسية لكى

---

(١) تفهيم، ٢١٠.

(٢) نفسه.

(٣) تمهيد، ١.

ينتقد هذه المناهج ويدعم مناهجه. وفى مثل هذا المسح التاريخي، يعمل البيرونى على أن يحفظ لنا فى شكل أو آخر على الأقل بعض محتويات الكتب السابقة التى يفترض الآن أنها مفقودة.

كتاب « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة»: بينما كان البيرونى فى صحبة محمود الغزنوي، فى أثناء غزوات الأخير فى الهند، من سنة ٤٠٨ هـ / ١٠١٧ م إلى ٤٢١ هـ / ١٠٣٠ م، يبدو أنه جاوز دوره بوصفه منجم الحملة. ومن الواضح أنه كان لديه من الوقت لكي يتعلم السنسكريتية على الأقل، ويجمع مجموعة من المترجمين، ويدرس عدة ملامح من الحياة الهندية فى ذلك الوقت. ونعرف أيضا أنه رتب لترجمة بعض الكتب السنسكريتية إلى اللغة العربية. ولكن فى أثناء تلك السنوات لابد أنه كتب بعض الملاحظات عن الهند، كانت مفيدة عندما قرر أن يضعها سويا فى شكل كتاب، بعد وفاة حاميه الأصلي محمود الغزنوي. والنتيجة مخطوط من ٧٠٠ ورقة، حسبما وصفه فى الفهرست الذى وضعه.

ويقول البيرونى: "وليس الكتاب كتاب حجج وجدل حتى أستعمل فيه بإيراد حجج الخصوم ومناقضة الزائغ منهم عن الحق، وإنما هو كتاب حكاية فأورد كلام الهند على وجهه وأضيف إليه ما لليونانيين من مثله لتعريف المقاربة بينهم، فإن فلاسفتهم وإن تحروا التحقيق فإنهم لم يخرجوا فيما اتصل بعوامهم من رموز نحلتهم ومواضعات ناموسهم "[١] فهو كتاب حقائق عن الهندوس عموما: معتقداتهم، وعاداتهم الاجتماعية، وقوانينهم، وديانتهم، وأدبهم ونحوهم، وتنجيمهم وفلكهم، وباختصار كل شيء عن الحياة الهندية كما لاحظها. وبطبيعة الحال، لقيت الموضوعات التى كانت تهم البيرونى شخصيا الشطر الأكبر من اهتمامه، سواء كانت فلكية أو تاريخية أو تتعلق بالأرصاد أو كانت جغرافية.

ولئلا تنزل روايته عن الهند إلى مجرد حكايات وقصص، خطط البيرونى من البداية تخطيط قارئ مسلم العقلية. وهو يقارن الروايات الهندية، حيثما كان البيرونى يشعر بأن ذلك ممكن، باليونانيين، والصوفية والعقائد المسيحية " للمقاربة بينهم " [٢]. وباختصار، عمل البيرونى على أن يكتب تقريرا أنثروبولوجيا مقارنا عن الحياة الهندية حوالى عام ٤٢١ هـ / ١٠٣٠ م، يظل واحدا من أكثر التقارير لدينا دقة عن المجتمع الهندي "[٣].

---

(1) Sachau , Alberuni's India , 7.

(2) Ibid.

(3) Tahqiq ma-il-L-Hind , ed. A. Embree , New York ,1971 ,v.

ومثل كتابات أخرى له، فإن هذا الكتاب أيضا كنز من المعلومات عن آراء البيرونى عن مجتمعه فى علاقته بالهند. ونقده للترجمات العربية الأولى للمصادر السنسكريتية، والصعوبات التى يواجهها المرء عادة عندما يدرس ثقافة أخرى، أكثر من مرآة تعكس مجتمع البيرونى أكثر مما تعكس مجتمع الهند. ولكى نصل إلى قاع تقييم البيرونى لأي من الحضارتين على المرء أن ينسج من خلال فهم ما بين سطور كتابه كله، ليكون منتبها دائما إلى الملاحظات المتناثرة عفويا كما لو كانت قد ذكرت ببساطة دونما رابط. مثل هذا التقييم يقع خارج نطاق الدراسة الحالية.

كتاب « غرة الزيجات »: هذا مجرد أحد الكتب السنسكريتية التى يبدو أن البيرونى قد رتب لترجمتها إلى اللغة العربية. وعلى أساس هذا النص، الذى يبدو واضحا أنه قد ترجم حوالى سنة ٤١٧ هـ / ١٠٢٦ م، اقتنع كل من المحقق الأصلى للترجمة وديفيد بينجرى، والذى كان قد درسه فى وقت قريب، بأن البيرونى لم يكن له خبرة المعرفة المباشرة بالمصادرالفلكية السنسكريتية. والحقيقة، أنه بات من المشكوك فيه ما إذا كان هو نفسه قد ترجم أيا من هذه المصادر. بل إن بينجرى يقترح أن دور البيرونى فى إنتاج " غرة الزيجات " كان دور الراعي، والمحقق، والشارح لجهد واحد غيركفء "[١].

كتاب « القانون المسعودى »: هذا كتاب البيرونى الكبير فى الفلك. وفيه يجلب المعرفة الفلكية حتى الجزء الباكر من القرن الخامس الهجرى / الحادى عشر الميلادي، ويضيف بعض المعلومات من عنده. والنص مكتوب فى إحدى عشرة مقالة متوازية، بقدر أو بآخر، محتويات الزيج الإسلامى العادية (كتاب إرشادى فى الفلك)، بيد أنه يحوى مناقشات إضافية ذات طبيعة نظرية من النمط الذى نجده فى كتاب المجسطى لبطليموس. وفى هذا الكتاب، على سبيل المثال، يجد المرء البيرونى يضمن ملاحظاته الخاصة مع ملاحظات سابقيه لكى يحسب مقاييس جديدة للجداول الكوكبية [٢] وهنا أيضا نجد أن أرضية نظرية جديدة تمت تغطيتها للمرة الأولى كما فى حالة حساب حركة الأوج الشمسى، مثلا، ويستنتج أن النتيجة التى تم التوصل إليها كانت، أولا مناقضة لافتراض بطليموس، وكانت، ثانيا، أن الحركة كانت متمايزة عن حركة مبادرة الاعتدالين كما كان الفلكيون المسلمون اللاحقون يظنون [٣].

---

(1) Pingree , " Al- Biruni 's knoweldge of Sanskrit ", 69.

(2) E.S. Kennedy , " Al- Biruni's Masudic Canon ", Al Abhath , xxiv , 1971, 77.

(3) W. Harmer and M. Schramm , " Al- Biruni and the theory of the solar apogee: an example of originality in Arabic science" , in A.C. Crombi (ed.) , Scientific Change , London, 1963, 206 -18,esp.216.

ويحتوى هذا النص أيضا مفاهيم رياضية وأساليب حسابية جديدة. ففيه مثلا يحلل البيرونى الحركة اللحظية والتصاعد فى مصطلحات يمكن فهمها على أفضل وجه لو افترضنا أنه كانت لديه " وظائف رياضية " فى ذهنه [١]. وبالمثل فإن قوائم التساوى الكوكبية تم تعديلها بطريقة تسهل استخدامها باستبعاد القيم السلبية فى هذه الجداول، كلما أمكن، وبهذا يتم تخفيض الحسابات إلى إضافات بسيطة [٢].

ومن سوء الحظ أن هذا الكتاب لم يلق بعد الاهتمام الذى يستحقه من المؤرخين المحدثين المشتغلين بتاريخ العلم، لأنه ليس واعدًا فقط بأن ذا قيمة كبيرة بالنسبة لمؤرخى علم الفلك الإسلامى، وإنما يعد بأن يزيد من معرفتنا بتاريخ حساب المثلثات، وتغيير أفكارنا المسلم بها عن التاريخ العام للرياضيات كذلك.[٣]

كتاب « الجماهر فى معرفة الجواهر »: هذا النص مقسم إلى مقدمة طويلة ومقالتين: تتناول الأولى الأحجار الكريمة والمعادن، والثانية تتناول المعادن. وفى المقدمة يناقش البيرونى الأحجار الكريمة والمعادن عموما وأدوارها الاجتماعية، والاقتصادية والسياسية، ومن ثم تنتج نظرية عن الحكومة والأخلاق. وفى تقريره للغرض من هذا الكتاب يقول إن مثل هذه الدراسات يجب أن تساعد الحكام على التمييز، من بين أشياء أخرى، بين الحقيقي والزائف، لأنه:

" لا يوجد شيء حقيقي فى يدي رجل عادل بدون وجود شيء زائف فى يدي رجل فاسد، يحاول تمرير الزائف على أنه حقيقي. ومن مثل هذا الشخص، والناس الذين على شاكلته، تبرز الحاجة بالنسبة لأولئك الذين فى سدة الحكم أن يمنعوا ذلك بقوانين الحكم ليكونوا جديرين باسم الخليفة على خلق الله، واسم ظله على الأرض. ويجب أن يستعدوا، بعونه تعالى، للمساواة بين خلق الله، الرفيع منهم والوضيع ؛ والأعيان والمستضعفين، وسوف يثيب الله فقط أولئك الذين ينجحون فى فعل هذا ".[٤]

---

(1) Ibid. 215.

(2) Kennedy, " Al- Biruni's Masudic Canon ",69 ,70 , 74.

(٣) عن كتاب البيرونى « مقاليد الهيئة » انظر ما سبق، الفصل الحادى عشر.

(٤) الجماهر، ٨.

أما بالنسبة للمال نفسه، سواء كان من الذهب أو الفضة، فيؤكد البيروني أن قيمته في الحقيقة عرف اعتباطي بين الناس، لأنه ليس به شيء في جوهره يميزه مدحا أو قدحا: وأي شيء لا يسهم في عيش الإنسان وحفظ نوعه، أو يسهم في كسائه ودفاعه عن نفسه ضد الرجال الآخرين، أو لمساندته في طرد الشر، لا يستحق المديح لذاته، ولكنه يكون هكذا بالعرف [١].

وتبدأ المقالة عن الأحجار الكريمة بالفئة المعممة " الياقوت "، وتناقش الأحجار المختلفة المعروفة في هذه الفئة، وقيمها الاجتماعية والاقتصادية، والأحجار شبه الكريمة، والحكايات المتصلة بها واستخدامها بواسطة مختلف الحكام، وألوانها، وخصائصها المادية، وزمان ومكان الحصول عليها (كما هو الحال في اللآلئ)، والأسماء والأوصاف التي وضعها كتاب المعاجم والقواميس والجوهرية، وقيمها في مختلف الأوقات والأماكن، وينتهي بمناقشة الزجاج ومنتجاته الجانبية. وفي هذه المناقشة يعطي البيروني أيضا أوصاف طرق التجهيز، إذا ما كان الحجر اصطناعيا مثل الزجاج، وخصائصه الطبية، إذا كانت له مثل هذه الخصائص، والأساطير التي رويت عنها والتي لا يعطيها هو نفسه الكثير من المصداقية - كما في حالة قصص الطلسمات التي تخص الأحجار الكريمة لعطارد بن محمد الحاسب (القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي)[٢]

والمقالة الثانية تبدأ بمناقشة المعادن بشكل عام، فقط لأن "الطبيعيين" قد قرروا أن الكبريت أبو الأجسام القابلة للذوبان، على حين أن الزئبق أمها، وبفعل النار ترجع كلها إلى الزئبق المرتج[٣] ولكن المعدن ذا القيمة الاجتماعية والاقتصادية كان من الواضح أنه الذهب، وهو ما يتناوله بعد ذلك. وبعد أن يناقش الذهب في سياقه اللغوي، يعطي البيروني كل ما يعرفه من حكايات عن الذهب، ويناقش قيمته الاقتصادية، وعملية تجهيزه واستخراجه من المناجم، ويختم باتخاذ الذهب المعدن المرجعي للأوزان المحددة لكل المعادن الأخرى التي كان نفسه قد حسبها. وهو يأخذ المقياس المعياري للذهب على أنه ١٠٠ وحدة، كما كان قد أخذ المقياس للأحجار الكريمة بحساب ١٠٠ وحدة من الزمرد. ثم حسب الوزن المحدد للنحاس، مثلا، على أنه ٤٥+١/٢ + ١/٦ =٤٥,٦٦ وحدة من الوزن القياسي للذهب، وهو ١٠٠ وحدة. وهو يعطي وزنا محددا ٤٦,٠، وهي القيمة الحديثة. وهو

---

(١) نفسه، ٨-٩.

(٢) نفسه، ٢١٧.

(٣) نفسه، ٢٢٩.

يكرر المعاملة نفسها بالنسبة للمعادن الأخرى، ويعطى دائما الوزن المحدد قياسا إلى الذهب. ومقارنة هذه الأوزان مع القيم الحديثة تؤكد المنهجية العلمية للبيروني حتى بالمعايير الحديثة. [1]

كتاب « الصيدنة فى الطب» هذه الموسوعة في الصيدلة تحتوى أكثر من ١٠٠٠ مادة، تم جمعها من مختلف المصادر السابقة مثل كتاب المادة الطبية لديوسقوريديس، والذى يضم حوالي ٨٢٧ مادة، ومؤلفات الأطباء البارزين مثل أبى بكر محمد بن زكريا الرازى. وفى العملية، عمل البيرونى على استشارة مؤلفات حوالي ١٢٥ من الثقاة، إما لتوضيح التعريف اللغوي للأدوية والعقاقير التى ناقشها أو من أجل المعلومات الطبية عن كل من المواد التى ضمنها فى المجموعة.

والموسوعة نفسها، بخلاف كتاب ديوسقوريديس، والذى تم ترتيبه حسب مادة الموضع، موضوع فى قوائم حسب نظام ألفبائي صارم، بغض النظر عن أصل العقاقير، سواء كانت من النباتات، أو الأملاح المعدنية،أو المعادن أو الحيوانات. و يحاول البيرونى بقدر الإمكان، بالنسبة لكل عقار أن يضع قائمة بأسماء العقار (بالعربية، والسوريانية، واليونانية، والسنسكريتية، والفارسية، والصغدية ولغات أخرى)، ويتبع هذا بالشرح اللغوي لكي يؤكد بتعريف دقيق والكيفية التى يجب أن ينطق بها الاسم العربي. ثم يعقب هذه المعلومات وصف مادي للعقار، المصادر المكتوبة التى ذكرته، ومصدره الحقيقي، واستخداماته الطبية، وأخيرا تنوعاته التى توجد فى الطبيعة.

وبسبب اللغات العديدة التى اقتبسها البيرونى فى هذا الكتاب، افترض أنه كان ملما بهذه اللغات. وعلى أية حال، فإنه فى ضوء المزيد من البحث الدقيق، يبدو أن البيرونى كان قادرا على استخدام بعض القواميس لتلك اللغات على الأكثر، وباستثناء العربية والفارسية، لم يكن ملما بأي منها على الإطلاق. وفى مقدمة هذا الكتاب يقرر البيرونى نفسه أنه قد تعلم كلا من اللغة العربية واللغة الفارسية، ولم تكن أيهما لغته الأصلية. بيد أنه يواصل القول إنه كان يفضل أن يسخر منه فى اللغة العربية بدلا من أن يمتدح فى اللغة الفارسية [2] وفى العصور الحديثة، وبسبب الشئون السياسية الحديثة، خلقت هذه الملاحظة من جانب البيرونى بعض النزاع وبسبب

---

(١) عن جدول مكتمل عن الأوزان المحددة كما حسبها البيرونى وغيره انظر:

A. Mieli ,La science Arabe , Leiden , 1939 , 101.

(2) M.Meyerhof " Das Vorwort zur Drongenkunde des , Biruni' Quellen und Studien der Naturwissenschaften und der Medizin , Berlin , 1932 ,III , 157 - 208 , text 13.

اتجاهات رحلات البيرونى، اعتبر عالما وطنيا فى الاتحاد السوفييتى، لأنه ولد فى المدينة التى تسمى باسمه الآن بالقرب من خورزمسكايا الحديثة فى أوزبكستان ؛ وفى إيران لأنه كان يتحدث الخوارزمية، وهى لهجة قريبة من الفارسية ؛ وفى باكستان وأفغانستان لأنه أمضى جزءا كبيرا من حياته فى إقليم السند، بالقرب من شمال كابول ؛ وفى البلاد العربية لأنه كان يكتب باللغة العربية. وعلى أية حال فإن ميله الخاص، إذا ما قرنت مقدمة هذا الكتاب على الوجه الصحيح، أن يعرِّف أولا وقبل كل شيء على أنه مسلم، كان يفضل كتابة الكتب العلمية وقراءتها باللغة العربية –التى كانت لغة العلم فى ذلك الزمان – وأن يترك اللغة الفارسية لكتب التسلية.

خاتمة

المسح الذى ورد فى السطور السابقة لكتب البيرونى يغطى فقط الكتب الأكثر أهمية التى نجت من عوادى الزمن، والتى هى باستثناء كتاب الأسطرلاب متاحة فى نسخ مطبوعة. وهناك أعمال أخرى أصغر، مثل مقالة عن " تسطيح الصور وتبطيح الكور"، ومقالته " فى استخراج الوتر فى الدائرة" [1] بقيت أيضا وكانت ستدخل فى هذا التقييم لو كان القصد أن يكون التقييم شاملا؟

وبعد هذا التناول الانتقائي لأعمال البيرونى، ربما يكون من المفيد أن ننظر إلى بعض الأسئلة العامة التى لم تمس فى مناقشة المؤلفات المنفردة. لماذا، على سبيل المثال، لم تترجم أي من هذه المؤلفات إلى اللغة اللاتينية فى غمرة النشاط الكثيف لحركة الترجمة فى القرنين السادس والسابع الهجريين / الثانى عشر والثالث عشر الميلاديين؟ لا يمكن أن تكون مدة هذه المؤلفات السبب (كما هو الحال فى الشعر أو تفسير القرآن الكريم)، لأنه كتب عن موضوعات متعددة كان المترجمون اللاتين يبحثون عنها، مثل كتابه عن التنجيم الذى كان نصا أفضل كثيرا للترجمة من جميع النصوص التنجيمية التى ترجمت فعلاً فى أثناء تلك الفترة. هذا الغموض عن البيرونى فى الغرب اللاتينى يمكن أن يكون متعلقا بشكل جزئي بالإهمال الذى لقيه من جانب كتّاب التراجم فى الشرق المسلم. وقد لاحظنا فيما سبق أن ابن أبى أصيبعة فقط عمل على أن يكرّس سطورا قليلة عن البيرونى، ولم يفعل مثله القفطى أو ابن خلكان. وفى ضوء هذا، وعلى الرغم من إنتاجه الوفير، فنحن مجبرون على أن نختتم بأنه لم يكن يعتبر من جانب معاصريه وخلفائه المباشرين شخصية رئيسية.

---

(1) المقالة الأولى فى رسائل البيرونى.

وثمة سبب آخر لهذا الغموض النسبي يمكن البحث عنه فى مزاج البيرونى الفكري نفسه. فعلى الرغم من أنه كان دارسا لما يسمى العلوم الأجنبية والفلسفة الطبيعية، كما رآه معاصروه، فإن خصومته مع ابن سينا التى أوردناها سابقا وتصغير ابن سينا لقدره، كانت تقدمه باعتباره أقل تألقا فى هذا المجال. وحتى اللغة التى استخدمها فى الأسئلة التى بعث بها إلى ابن سينا والاعتراضات التى أثارها على الإجابات لا تخفى الاستخفاف الذى تناول به الموضوعات الفلسفية. ولاحظ أيضا كيف أنه رفض بسرعة إمكانية حركة الأرض بوصفها مسألة فلسفية لم يكن مستعدا لأن ينشغل بها. هذا القصور لدى البيرونى لوحظ منذ وقت باكر للغاية من جانب عدد قليل من كتاب التراجم الذين أفردوا له مساحة فى كتبهم، مثل ياقوت وظهير الدين البيهقى، وكلاهما قال إنه لم يكن موهوبا بصفة خاصة فى المسائل الفلسفية. وفى هذا الخصوص قد يتساءل المرء أيضا لماذا لم ينتج البيرونى، فيما هو معلوم، أي عمل فى نفس المجال الذى كتب فيه معاصروه ابن الهيثم [١]، وأبى عبيد الجوزانى[٢] أو خلفائه من أمثال مؤيد الدين العرضي، ونصير الدين الطوسى، وقطب الدين الشيرازى وعلاء الدين أحمد بن إبراهيم بن محمد ابن الشاطر (ت ٧٧٧هـ / ١٣٧٥ م) ؟. وكتب جميع هؤلاء الفلكيين اعتراضات على الفلك البطيموسي ؛ بل إن بعضهم اقترحوا نماذج بديلة من لدنهم، بحيث إننا، عندما نأخذها سويا، نجد أنهم يمثلون اتجاها فى الفلك الإسلامي كان متمايزا بهجومه القوي على ما كان مفهوما على أنه قصور فى الفلك البطليموسي. وقد استمر هذا الاتجاه طوال القرنين السابع والثامن الهجريين/ الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين وبلغ ذروته فى أعمال كوبرنيكوس، والتى كان دافعها الاعتبارات نفسها، وفى كثير من النواحي، تبنى حلولا رياضية ردا على هذا القصور. وعلى أية حال برز إلى الضوء حديثا الدليل على وجود كتاب مفقود للبيرونى عنوانه " إبطال البهتان بإيراد البرهان " يجادل فيه ضد نظرية بطليموس عن خطوط العرض. هذا الاكتشاف يغير تقديرنا لاشتغال البيرونى بالفلك الجديد فى زمانه.

وبالنظر إلى هذا المزاج الذى أبقى قدميه راسخة على الأرض فقد بات من المفهوم لماذا بعد حل المشكلة الرياضية عن تحديد القبلة أكثر من مرة، كرس البيرونى قسما خاصا لفائدة المهندسين

---

(١) الشكوك على بطليموس، تحقيق الشهابى وصبره، القاهرة ١٩٧١ م.

(2) G.Saliba , " Ibn Sina and Abu Ubayd al-Jujani: the problem of the Ptolemaic equant" Journal for the History of Arabic Science,IV ,1980 , 376- 403.

قدم لها بالكلمات التالية: هذه المناهج [للتحديد الرياضي لاتجاه القبلة] كافية لأولئك الذين يرغبون فى استخدام مناهج مسهبة، ولكن بما أن المهندسين المدنيين والحرفيين لا يمكنهم أن يحسبوا الكميات المضبوطة التى حسبناها ، فعليهم أن يعملوا على النحو التالى[1]. وبالروح نفسها ، صمم أيضا أسلوبا فنيا جديدا للحرفيين الذين كان عليهم أن يبنوا خطوط إسقاط على الأسطرلابات والذين لم تكن لديهم معرفة خاصة بالبراهين الهندسية لهذه الإسقاطات، ولكنهم كانوا من المهارة بما يكفى للسعي إلى دقة أكثر. ويقول فى مقالته القصيرة عن الإسقاط:

" يوجد أولئك الحرفيون الذين يفضلون الطريقة الحسابية على الطرق الصناعية المتبعة من جانب كل صانعى الأسطرلاب وغيره من الأدوات التى نعرفها. ولهذا السبب نكرر كل ما وصفناه حتى الآن فى مصطلحات حسابية، ونعول على قيم الأوتار فى الدوائر والمسافات من مراكزها من دائرة بعينها وكذلك تقاطع الخطوط مع المحيط ".[2]

باختصار، يبدو أنه هو نفسه كان واعيا بجوانب القصور لديه وأنه كان قانعا بأن يربط نفسه بمشكلات محددة، وأن يترك المشكلات الأكثر عمومية على جانب، لأنه يقول إنه يجب قصر اهتمامنا على أعمال القدماء، ونكرس طاقتنا لتصحيح كل غلطة نواجهها قدر الإمكان. ذلك أن المرء الذى يحاول مواجهة كل الأشياء سوف يفقد كل شيء. [3]

---

(١) ٢٥٥ .

(٢) تسطيح، ١٨.

(٣) نفسه.

الفصل الخامس والعشرون

الغـزالـى

أديب نافع دياب

جامعة الأردن

كان أبو حامد الغزالى واحدا من أعظم المفكرين فى العصر الإسلامي الكلاسيكي والرجل الذى أثر فى الفكر الإسلامي بعد القرن السادس الهجري / الثانى عشر الميلادي أكثر من أي مفكر آخر. وتحت قيادة المعتزلة والفلاسفة من أمثال محمد بن محمد الفارابى وابن سينا، حافظ الفكر الإسلامى على نماذج بعينها من العقلانية على مدى ثلاثمائة سنة ؛ وأعاد الغزالى توجيهه صوب التصوف.

واليوم هناك علامات على تأثير الغزالى على مؤلفات خلفائه ومنهم مؤلفات الشيخ الكبير محيى الدين بن العربي (٥٦٠ ٦٣٨ هـ / ١١٦٥ - ١٢٤٠ م) الذى يبدو، للوهلة الأولى، أنه لم يشترك مع الغزالى فى تحفظه إلا قليلا. وكتاب الغزالى " إحياء علوم الدين "، الاستثنائي فى نغمته النشوانة بالتعاليم الأخلاقية، لا يزال يقرأ على نطاق واسع فى الدوائر الدينية والمتعلمة وتعاد طباعته بين الحين والحين فى القاهرة وبيروت. وهناك كتاب أصغر له يتسم بأهمية خاصة بعنوان " المنقذ من الضلال "، كتبه قرب نهاية عمره وفيه يصف فترات بعينها من حياته ويلخص أفكاره عن الفلسفة، والتصوف، والمذهب الإسماعيلي. وفى كل من هذين الكتابين، وفى كتب أخرى كتبت فى السنوات الأخيرة من حياته مثل " أيها الولد " وكتاب " القسطاس المستقيم "، يخلط الغزالى التصوف بالفقه وعلم الكلام بالفلسفة.

التلميذ والمعلم

كان فقيرا ولكنه تعلم جيدا، وزار الغزالى فى شبابه المدن العظمى فى زمانه: جرجان، ونيسابور، وبغداد ودمشق، لكى يحصل المزيد من المعرفة التى يمكنه مشاطرتها مع الآخرين. وعلى أية حال، فى سن الثامنة والثلاثين، عندما كان يقوم بالتدريس فى بغداد، تعرض لأزمة

روحية حادة. وعلى مدى ستة أشهر استمرت الأزمة فى أثنائها، كان عاجزا تماما عن أن يفكر كالمعتاد، وغيرت التجربة حياته جذريا وتركت بصمة عميقة على مؤلفاته اللاحقة.

ولد أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالى فى سنة ٤٥٠ هـ/ ١٠٥٨ م فى قرية غزالة بالقرب من مدينة طوس. وبعد أن دمرها المغول فى سنة ٦١٧ هـ / ١٢٢٠ م، أعيد بناؤها فيما بعد تحت اسم مشهد، واليوم فيها بيوت ومقابر شخصيات شهيرة من أمثال هارون الرشيد، والإمام على الرضا، والشاعر الفارسي العظيم الفردوسى. والغزالى نفسه دفن قرب الفردوسى فى سنة ٥٠٥ هـ / ١١١١م.

كان والده رجلا أميا فقيرا كانت مسرته العظيمة فى حياته الجلوس مع الدعاة والعلماء. وكان يحلم بأن يكون أحد أبنائه عالما متألقا، والحقيقة أن حلمه قد تحقق فى ولديه الاثنين، أحمد ومحمد. وقد درس محمد العلوم الدينية واللغوية فى طوس وجرجان ثم ذهب إلى المدرسة النظامية فى نيسابور مع تلاميذ آخرين من طوس. وهنا درس علوم الفقه الأكثر تقدما وعلم الكلام على يدي المعلم الشهير، إمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله الجويني. وفى المدرسة النظامية أيضا بدأ دراسة المنطق والفلسفة. ثم، فى سنة ٤٧٨ هـ / ١٠٨٥ م، وهى السنة نفسها التى توفى فيها الجوينى، وقابل نظام الملك، الوزير السلجوقى، والذى كان آنذاك مقيما فى معسكر بالقسم الشرقي من نيسابور. كان الغزالى مدعوا للمشاركة فى جدل مع بعض العلماء كان يحضره الوزير. وقد استولت قوته على انتباه الوزير وفى سنة ٤٨٤ هـ / ١٠٩١ م تم تعيينه معلما فى المدرسة النظامية ببغداد وفى السنة التالية تم اغتيال الوزير على يد شاب من الإسماعيلية. وقد لقي ابنه فخر الملك علي، والذى صار وزيرا فيما بعد للسلجوقي سنجر، مصيرا مماثلا.

فى سنة ٤٨٣ هـ / ١٠٩٠ م، أي قبل سنة واحدة من انتقال الغزالى إلى بغداد، كان الزعيم الإسماعيلي الحسن بن الصباح قد عاد إلى فارس من مصر واحتل قلعة ألموت. وهناك كان يوجه أتباعه ويعلمهم تفسيره الخاص للإسلام والإمامة. والاغتيالات العديدة التى نفذتها هذه المجموعة المتطرفة كانت من بين الأسباب التى فى الهجوم الذى شنه الغزالى على عقائد الإسماعيلية. وفى هذا الصدد كتب " فضائح الباطنية " الذى يسمى أحيانا "المستظهرى" "والقسطاس المستقيم" على شكل حوار تخيلى بين شخص إسماعيلي وبينه.

وقد كتب الغزالى إنه كانت من ممارساته الدائمة، فى شبابه وفى رجولته، التعطش إلى معرفة

الطبيعة الحقيقية للأشياء... بحيث أكون متحررا من قيد التقليد.[1] وإذا ما حكمنا من التنوع الكبير في تنويعة كتبه، لبدت مزاعمه حقيقية تماما. وما إن امتلك ناصية الفقه الشافعي، وكتب عرضا له في خمسة كتب، بالإضافة إلى سبعة كتب أخرى عن أصول الفقه. وأشهر هذه، التي تختلف في الطول، هو كتاب " المصطفى ". وكتبه عن المنطق، مثل كتاب "معيار العلم" و كتاب "محك النظر في المنطق" تظهره عالما متميزا في هذا المجال كذلك.فقد كان قادرا على أن يلخص أيضا فلسفة الفارابي وابن سينا بأصالة وفطنة، ويكتشف فيهما نظام الفلسفة اليونانية في ثوبه العربي. وكتابه " المقاصد الفلسفية الذي ترجم إلى اللغة اللاتينية في القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي، صار كتابا مؤثرا بين اللاهوتيين المدرسيين المسيحيين[2] كان غرض الغزالي من الكتابة في الحقيقة تمهيد الأرض للكتاب التالي "تهافت الفلاسفة ". وقد كسب له هذا العمل النقدي قدرا كبيرا من الشهرة على الرغم من فنية مجادلاته.

التحول الروحي

هناك مؤشرات على أنه عندما كان الغزالي يلقي دروسه في بغداد بدأ يستمتع بموقعه عالما والامتيازات التي نالها. فقد كان موظفو الدولة يستشيرونه في مختلف الأمور المهمة وجاءه التلاميذ من كل فج لكي يدرسوا على يديه. وعلى أية حال، في سنة ٤٨٨ هـ / ١٠٩٥ م بدأت تراوده شكوك خطيرة حول شيئين: أولهما قيمة ما كان يؤمن به ويدرسه، وثانيا، مدى تأكده من الإيمان. ومثل كثير من المفكرين المسلمين الأتقياء في ذلك الوقت، كان الغزالي يعتقد أن المعرفة الشخصية ينبغي أن تدفع المرء إلى فعل الأفعال الجيدة التي ترضي الله وتؤدي إلى الجنة. وكانت هناك رؤية مناقضة هي الرؤية الأرسطية التي يأخذ بها بعض الفلاسفة بأن الغرض من المعرفة تحقيق الرضى العقلي والمتعة الذهنية. وعلى أية حال، فكون الغزالي من أصحاب الرأي الأول جعله يميل إلى أن ينتقد سلوكه وأهدافه الشخصية. فقد كان يظن أنه استغل تعليمه لمجرد أن يحوز الهيبة والثناء. ولكي يضع حدا لإفراطه وإطلاق العنان لنفسه، تحول إلى الصوفية آملا أيضا أن يجد في التجربة الصوفية إجابة عن سؤاله حول اليقين. ويعترف الغزالي، في تحليله لمعاناته الروحية، أنه لبعض الوقت كان ممزقا بين رغبته في الدنيا التي تحثه على التشبث بمكانته

---

(1) المنقذ، ١٣.

(2) See Manuel Alonso , " Influencia de Algazl en el mondo latino " , al - Andalus ,XXIII, pt. 2 ,1958 , 371 -80 ; Badawi , Muallafat al- Ghazali , 56 -8.

وهيبته، ونداء روحه التي تحضه على أن يهجر مهنته في التعليم بحثا عن السلام واليقين: "وعلى مدى ستة أشهر على الأقل، بدأت من رجب ٤٨٨هـ كنت أتأرجح ما بين إطاعة دعوة هذه الدنيا والولع بها، وطاعة نداء العالم الأخرى" [١].

في أثناء الشهرين الأولين من أزمته كان يعاني من ثقل اللسان وتوقف عن إلقاء الدروس. وكان يشك في أن القناعة العقلية يمكن أن توجد وتتشبث بأي نوع معين من التصوف الذي لا يرى يقينا في أي شيء. وقد شفي من مرضه العقلي بواسطة نور رباني وصل قلبه، ومسه وأعاد إيمانه بضرورات العقل باعتبارها حقائق أوحى بها الله وتعرف بالحدس أكثر من البرهنة عليها بالعقل الذي بلا اتساق. وما إن وصل إلى هذا الاستنتاج حتى نمت فيه رغبة روحية، ربما كانت مخلوطة بخوف من الموت، بأن يترك عمله ويذهب بعيدا حيث يمكنه أن يعيش وحيدا لكي يتأمل ويعبد الله. وبعد أربعة أشهر من التردد قرر أن يترك مركزه الأكاديمي لأخيه أحمد، والذي كان عالما ذا شهرة لحاله. وقسم أبو حامد معظم ثروته بين فقراء بغداد، وترك ما يكفي عائلته، وغادر إلى دمشق، ولم يخبر أحدا بمقصده سوى نفر قليل من أصدقائه.

وبعد إقامة قصيرة في دمشق، مضى إلى بيت المقدس حيث أقام فترة من الزمن قبل العودة إلى دمشق ليعيش في المنارة الغربية من الجامع الأموي. وفي سنة ٤٨٩هـ / ١٠٩٦ م ذهب في رحلة حج إلى مكة ثم عاد إلى دمشق لكي يستكمل كتابه الشهير « إحياء علوم الدين» الذي كان قد بدأ كتابته في بيت المقدس. وفي السنة التالية عاد إلى عائلته في بغداد وأخذهم إلى خراسان. وعندما وصلوا طوس اشتغل بالتدريس فترة وجيزة قبل أن يستأنف حياته في النسك.

في سنة ٤٩٨ هـ / ١١٠٤ م صار واحدًا من أبناء نظام الملك، هو فخر الدين علي وزيرا لسنجر بن ملك شاه (٤٩٠-٥٥٢ هـ / ١٠٩٧- ١١٥٧ م) في نيسابور وأقنع الغزالي بالرجوع إلى المدرسة النظامية هناك. وليس من المعروف بشكل مؤكد كم من الوقت أمضاه في هذا المنصب التعليمي، ولكن فخر قتل على يد أحد الإسماعيلية في شهر المحرم سنة ٥٠٠ هـ / ١١٠٦ م، ومن المحتمل أن يكون الغزالي قد توقف عن التدريس بصفة رسمية آنذاك. وتقول بعض المصادر إنه عاد إلى موطنه في طوس وبنى بيتا للتلاميذ وخانقاه للصوفية. وقسم وقته بين زواره وتقوية معرفته بالحديث الذي كان يعتبر نفسه ضعيفا فيه.

---

(١) المنقذ من الضلال، ١٦-١٧.

أسلوب الغزالى

حتى الآن لم نذكر سوى الكتب التى من المؤكد أن الغزالى قد كتبها، بيد أن هناك كتبا أخرى كثيرة قد نسبت إليه أيضا. وهناك باحثون من أمثال مونتجومرى وات، وحورانى، وماسينيون، وبويجيس، حاولوا أن يضعوا كتاباته فى نظام زمنى تتابعي. وفى دراسة حديثة استنتج عبد الرحمن بدوى أن اثنين وسبعين من الكتب المنسوبة إلى الغزالى تتدرج من المقالات القصيرة إلى المجلدات الضخمة، حقيقية. هذا الكم يتضمن خمسين كتابا لا يعرف أنها موجودة باقية وكذلك اثنتى عشرة مقالة صغيرة هى فى الحقيقة إما ملخصات كتب أخرى من تأليفه أو فصول مستخرجة منها أو فتاوى من حجم صغير وقليلة الأهمية. وهو يشير أيضا إلى أن الغزالى أيضا اعتاد أن يراجع كتبه بعد مرور وقت كبير من كتابتها. وكان يضيف إليها، وفى بعض الأحيان يشير إلى كتب كان قد كتبها فى السنوات التى مضت فيما بين تأليف هذه الكتب، بحيث لا يمكن الاعتماد على إشاراته المرجعية لوضع تاريخ أحد الكتب، لأنها قد تشير إلى شىء كتبه فيما بعد وليس فيما قبل [1].

وأسلوب الغزالى ليس صعبا بالمقارنة مع أساليب مفكرين مسلمين آخرين. ففيه فصاحة ويكشف عن رغبته فى التواصل مع الناس وتعليمهم. وقد اجتذبت كثرة الموضوعات التى تناولها الغزالى الباحثين العرب من كل التخصصات إلى مؤلفاته. فالمستشرقون من أمثال ماكدونالد، ومرجريت سميث، وكارا دى فوكس، وآسين بلاثيوس وأوبرمان، وفينسنك، وجولدتسيهر، قد كرسوا اهتمامًا لأعماله على الرغم من أنه ربما تجدر الإشارة إلى أن كارا دى فوكس وآثين بلاثيوس قد بالغا فى التأكيد على التأثير المسيحي فى كتاباته. وعلى النقيض من اتجاهه نحو المحافظة، فإن أبا حامد الغزالى اقتبس فى الواقع الكثير من الأقوال المنسوبة إلى المسيح واستخدمها فى كتاب إحياء علوم الدين وفى كتب أخرى كتبها وهو صوفي. وهو يقرر بوضوح فى مقالة " أيها الولد "[2] أنه كان قد درس إنجيل المسيح. وتظهر اقتباساته أنه كان يظن أن الإسلام والمسيحية يختلفان فى الاعتقاد ولكنهما يشتركان فى نظام الأخلاق نفسه.

هذا الموقف السلمي بما فيه من الاعتدال والتسامح من خصائص الغزالى ومسئول إلى حد ما عن تناقضاته، خاصة تلك الواضحة فى موقفه تجاه الفلاسفة وعلماء الكلام. فقد انتقد هؤلاء،

---

(١) قارن بدوى، مؤلفات الغزالى، ٦٤، ٧٠.

(٢) ١٩.

على حين كان فى الوقت نفسه يوافق على بعض أفكارهم ويستفيد من مناهجهم فى الجدل. وقد ثبت أيضا أن الكثير من الأحاديث النبوية التى أوردها فى كتاب إحياء علوم الدين، والذى يعتقد الصوفية أنها كانت فى الحقيقة أحاديث غير صحيحة. وربما أمكن التماس العذر للغزالى فى هذا لأنه هو نفسه لم يكن حجة فى الحديث وكان يعتقد على أية حال أن الحديث "الضعيف" يمكن أن يستخدم للتأثير على شخص ما لكي يتصرف على نحو أخلاقي. وعلى كل حال، هناك دراسة نقدية للحديث (تنشر عادة على هامش كتاب إحياء علوم الدين) قام بها أبو الفضل عبد الرحمن بن الحسين زين الدين العراقى (ت ٨٠٦ هـ / ١٤٠٤ م)أن الغزالى قد أخطأ كثيرا فى هذا الصدد.

وهناك كتابان مهمان للغزالى لم يرد ذكرهما بعد: كتاب " مشكاة الأنوار " وكتاب "المقصد الأسمى فى شرح معانى أسماء الله الحسنى ". وقد كتبهما قرب نهاية حياته، ويظهران أن الفلسفة التى كان قد درسها ذات مرة وهاجمها قد تركت أثرا عميقا عليه وأخذته إلى صيغة معدلة من الأفلاطونية. وثمة كتاب مهم آخر هو كتاب " الاقتصاد فى الاعتقاد » هذه الدراسة للموضوعات الكبرى فى علم الكلام لا تختلف كثيرا عن كتب أخرى كتبها الكتاب الأشاعرة عن الموضوع.

فلسفة الغزالى

وجه الغزالى الكثير من جهده تجاه فحص قدرات الرجل العقلاني، وتجاه التحقيق فى إمكانية استخدامها لاكتساب المعرفة اليقينية. وقاده تحقيقه إلى نقد الاتجاهات الفلسفية واتجاهات علم الكلام فى أيامه لأن كلا منهما كان يدعى أنه توصل إلى الحقيقة المؤكدة. واعتمادًا على قوة تجربته الخاصة، كان أبو حامد الغزالى يعتقد أن مثل هذه المزاعم يجب مواجهتها بالشك، لأن الشك هو الذى يقود الإنسان لاختبار الأفكار السائدة بالمنطق. وهو يرى أن الشك يعنى ما هو أكثر من " ارتباك الفكر " أو تعليق الحكم. إنه نوع من القلق الفكري الذى يجعل الإنسان يسأل نفسه ويبحث عن الإجابات. وبينما يهاجم الشك العقل، فهو يفتح أيضا الباب أمام بصيرة القلب التى لا تخلو من فائدة.

شيء ما أحس الغزالي أنه عقبة تحول دون فهم كيفية تحقيق معرفة بعينها، وهي التعصب للأفكار السارية بين المفكرين، أو الانحياز تجاه مجموعة سياسية بعينها. فالناس المتعلمون يتبعون المفكرين المشاهير، عن اعتقاد بأنهم كاملون لا يخطئون، كما رأى الغزالي خطر هذا النوع من الممارسة المنتشرة في كل نواحي الفكر. كما رأى أن الفلاسفة المسلمين وأتباعهم قد تخبطوا بالفلسفة اليونانية وبراهينها الرياضية بحيث إنهم تقبلوا دونما تساؤل الطبيعيات والميتافيزيقا اليونانية، ولم يبذلوا أي جهد للبحث لأنفسهم عن حقيقة تعاليمهم. وكتب يقول إن الذي يتبع شيئا ما بطريقة عمياء لا يعرف أنه يفعل ذلك ولكنه يعتقد أنه على صواب، وهو على ثقة مطلقة أنه لا يشعر بالحاجة إلى انتقاد اعتقاده بأنه على صواب وأن خصمه على خطأ [1]. وهو هنا يتحدث عن الجماهير غير المتعلمة الذين يعذرهم لأنهم غير مؤهلين لدراسة ما يتجاوز قدراتهم. وكان لابد لتأثير الإيمان العقيدي على الناس المتدينين يجعلهم غير قادرين على التفكير لأنفسهم أو نقد أي شيء. فالعقائد التي زرعت في الأطفال الصغار تصبح متعمقة الجذور:

" ومن ثم فإن أبناء النصارى، والرافضة، أو الزرادشتيين والمسلمين يتبعون عقائد آبائهم. ومعتقداتهم واضحة بحيث إنهم لا يرفضونها حتى لو قطعت أطرافهم. ومع هذا فإنهم لم يسمعوا قط شيئا واحدا يبرهن على حقيقة دينهم، لا فعليا ولا شكليا. [2] "

وعلى الرغم من أن المعتزلة والأشاعرة زعموا أنهم قد استكشفوا وفحصوا مجال المعرفة البشرية، فإن الغزالي لاحظ أنهم استبعدوا كل خصومهم باعتبارهم غير مؤمنين، حتى لو كانت نقطة الخلاف نقطة صغيرة. فقد اتبعوا تعاليم مذهبهم بصورة جامدة أكثر من الناس العاديين و"قيدوا أنفسهم في أغلال عقائدهم، وصاروا أكثر عمى من الأعمى "[3] ومثل المتحزبين للفلسفة اليونانية، زعموا أن تعاليمهم معصومة من الخطأ، وبهذا استبعدوا أي تفسيرات أخرى. مثل هذا التطرف في العقيدة يبعد الحقيقة ويجعل منها شيئا يعتمد على الناس؛ حيث تكون في الحقيقة

---

(١) إلجام العوام ٥٧.

(٢) نفسه، ٥٦.

(٣) فيصل التفرقة، ١٣١.

" رجالا معروفين من خلال الحقيقة "، وهو ما يعنى أن الحقيقة تفرض نفسها بغض النظر عن من ينطق بها أو من يتفق معها. وربما يكون البرهان مقبولا من جانب أحد أتباع المذاهب الكلامية الذى قد يكتشف عندها أنه كان قد طرح بواسطة مذهب آخر ؛ وعندها سوف يرفضه. وسوف يتهم الناس كل منهم الآخر بأنهم غير مؤمنين، حتى لو كل مذهب من مذاهب علم الكلام، بالتعريف، ممارسة للاجتهاد، وهناك مساحة فى الدين لأكثر من حكم أو اجتهاد فى أي موضوع. مثل هذا الإيمان الأعمى يفتقر إلى البصيرة الروحية وبذلك يكون عرضة للخطأ والشك[1] ويبقى على "المستوى الأدنى" من المقبول، ولا يرتفع أبدا إلى "المستوى الأعلى من الإدراك". لأنه لكي تنال كل ديانة أي قدر من اليقين فلا بد لها من أن تستفيد من الفهم الحدسي، وهو شيء مختلف تماما من التعليل الذى يقوم به علم الكلام الذى يرتكز بشكل رئيسي على الفروض، ويختلف أيضا عن البدع الفلسفية التى تتناقض فى معظمها مع المبادئ الأساسية فى الدين. هذا الفهم هو اللجوء إلى الجانب الروحي فى الإنسان طلبا للإلهام، إلى القلب الذى " يفهم ويعرف حقيقة الأشياء "[2].

من الواضح أن الغزالى لم يكن فيلسوفا خالصا اعتمد على المناقشات المنطقية الخالصة البعيدة عن حقائق الإيمان. كما أنه لم يكن متصوفا خالصا اعتمد على الرؤى المضيئة للكشف ولا يلقى بالا للعقل. بل إنه كان يهدف إلى المزج بين العقل والإلهام الروحي، بيد أنه لم يكن دائما ناجحا فى تحقيق هدفه. وهذا يفسر لماذا وجد ناقدوه فى بعض الأحيان ارتباكا معينا فى كتاباته. وقلب المسألة بالنسبة له كانت الصعوبة فى اكتساب "معرفة بعينها" على نحو مستمر. ويرجع هذا إلى أن " القلب "، الذى كان يعنى به "العقل الملهم " لا يكون مؤثرا تماما سوى عندما يصل درجة من كمال المعرفة التى لا تحتاج بعد ذلك إلى استخدام براهين عقلانية. فـ "المعرفة الحقة " هى اتخاذ قرار بشأن موضوع ما بثقة فى صواب قرار المرء. واليقين، من وجهة نظره، الإيمان الذى يزيل الشك ويعتبر أن إمكانيات السهو والخطأ غير واردة [3].

---

(١) قارن إحياء علوم الدين، جـ ٣، ١٣.

(٢) نفسه، ٥.

(٣) قارن المنقذ من الضلال، ١٣ -١٤.

فى كتاب " المنقذ من الضلال" يزيح الغزالى ما يسميه " المعرفة اليقينية " من مجال التعليل النظري، ويضعها بدلا من ذلك فى مجال الكشف والبصيرة، حيث لا ضرورة للبرهان المنطقي. وفى كتاب " إحياء علوم الدين" يتجاهل فعلا دور المنطق باعتباره شيئا يكشف لنا صلاحية البرهان وشرعية الاستنتاج. وهذا كله يتوافق مع النظرة الصوفية العامة ؛ ولكن كتبا أخرى مثل كتاب " محك النظر " وكتاب " معيار العلم " تنسب للمنطق أهمية كبرى فى حل المنازعات بشكل واضح، كما يعترف بشموله أداة للفكر. وفى كتاب " القسطاس المستقيم "، يقول بوضوح أن المنطق أساس رسالة الله للإنسان التى حملها الأنبياء. والكشف الروحاني يفتقر إلى شمولية المنطق ؛ إنها هبة معرفية للأنبياء والأولياء فقط، على حين أن المنطق القائم على مبادئ العقل الواضحة بذاتها، يستخدمه الإنسان العقلاني فى كل مكان.

وبما أن حقائق الوحي خطاب للبشر فيجب تفسيرها فى ضوء تلك الأشياء المشتركة بين الناس جميعا: العقل وأدواته من المنطق. كان الغزالى يعتقد أنه إذا كان العقل موصوما بالانحياز للأفكار الزائفة، فإنه يمكن عندها أن يحوز"المعرفة اليقينية" فى بعض الموضوعات على الأقل. ذلك أن حقائق الإيمان تتطلب فهما عقلانيا: " فالعقل مثل قوة الرؤية السليمة التى ترى جيدا، والقرآن مثل الشمس التى تشع بالضوء فى كل مكان... ومن ثم فإن العقل مع الوحي هو النور مع النور "[1] ويرفض أبو حامد الغزالى فكرة أن العقل والإيمان لا يتماشيان. ووفقا له " إن من يفتقر إلى رؤية داخلية متعمقة ليس له من الدين إلا قشوره "[2] إذ إن العقل يقربنا إلى أعمق أسرار الدين، ونور الإيمان يمكن أن يقوى العقل فى مهمته الأخلاقية.

وكان الجدل حول أدوار العقل والوحي يجرى على قدم وساق قبل وقت طويل من مشاركة الغزالى فيه. فهل كان العقل شيئا يمكن معه فهم أصول الدين والبرهنة عليها منطقيا، كما زعم علماء الكلام بشكل عام ؟ أم أنه كان، كما يجادل الحنابلة، شيئا يمكن به قبول معلومات الدين دون محاولة إثبات أي شيء أو تفسيره ؟ فى البحث عن حل توفيقي، حاول الغزالى الربط بين وجهتي النظر. العقل يضفى المفهوم على خطاب الوحي لكي يقبله. وعلى كل حال فإن العقل

---

(١) اقتصاد، ٣ ؛ قارن إحياء علوم الدين، جـ ٣.١٧.

(٢) إحياء علوم الدين جـ ١.٨٧.

الذى لا يفرط فى استخدام المصطلحات الفنية والمجادلات هو الطريق الأمثل لاستعادة الثقة فى حقائق الوحي ومقاصده.

وعلى الرغم من أن اعتقاده فى التصوف قد تعمق بقدر كبير بعد أزمته الروحية، فإن أبا حامد الغزالى لم يتخل عن اعتقاده فى أن العقل السليم كان مؤثرا وجوهريا على السواء بالنسبة للمعرفة وللأخلاق كذلك. وفى كتاب " إحياء علوم الدين " [1] يصف أربعة جوانب مختلفة من العقل، كل منها له وظائف مختلفة، يمكن دمجها كلها فى مفهوم أوسع عن «قلب الإنسان». فهناك، أولا، العقل بوصفه ملكة " تميز الإنسان عن الحيوانات الأخرى ". وبه يكون قادرا على أن يمد نطاق معرفته ويستوعب ما لا يستطيع رؤيته. وثانيا يضم العقل الضروريات، أي مبادئ الفكر الواضحة بذاتها مثل استحالة وجود شيء فى مكانين فى وقت واحد. ثالثا يمكن أن يطبق العقل على تجربة الإنسان مثلما يحدث عندما يصبح ماهرا وفطنا فى التعامل مع المواقف الجديدة. وأخيرا، العقل هو ملكة التأمل فى " عواقب مختلف الأشياء وفى كبح جماح الرغبة فى المسرات والمتع الدنيوية ". وفى هذا الصدد يحصل على "ثمرته النهائية "، وبهذه القدرة يمكن رؤيته بوصفه أمرا أخلاقيا أو ضميرا. والجانبان الأولان من العقل فطريان، على حين أن الثالث والرابع يتحققان من خلال التعليم والممارسة. وبينما يشترك البشر جميعا فى معرفة الضروريات بالتساوى، يختلف الأفراد فى مدى فهم الأفكار واكتساب الخبرة فى الحياة. وعلاوة على ذلك، فإن الدور الذى يلعبه العقل بوصفه آمرا أخلاقيا لايختلف من شخص لآخر فقط، ولكنه يختلف أيضا من مرحلة لأخرى فى حياة الشخص نفسه.

العقل، بقدرته على النقد والثناء، يمكنه أن يصحح معلومات الحواس والخيال. وبالعقل يمكن البرهنة على أن نجما ما أكبر كثيرا مما يبدو للعين المجردة، وإذا أخفق الخيال فى أن يمدنا بتقييم يعتد به لشيء ما، فإن العقل يستطيع ذلك.[2] هذه المقارنة بين عدم كفاءة الحواس وقدرة العقل أكد عليها الغزالى أكثر من مرة. وفى كتابه " مشكاة الأنوار " [3] يستنتج من مثل هذه المقارنة أن العقل، على النقيض من الإدراك، يمكن أن يكون واعيا بلانهائية العدد، وقادرا أيضا على الوعى

---

(١) جـ ١، ٨٥-٨٩.

(٢) معيار العلم،٦٢-٦٥.

(٣) ٤٢-٤٩.

الذاتي ونقد الذات. " إنه يتوغل في قلب الأشياء، ويفهم معناها الحقيقي ويكشف عن غرضها وسببها ". " مملكة العقل تتكون من كل الوجود... ويتحرك فيها بحرية، ويحكم عليها بشكل سليم ". وهنا يبدو وكأنه يقول إن العقل أكثر من ملكة تحسم ضمير المرء وأكثر من قوة الجدل. وما يقصده هو العقل الملهم، أو القلب، الذى يتبع معلومات الإيمان ويترجمها فى ضوء النور الإلهي. وواجب العقل العادي أن يحافظ على الإلهام من السقوط فى عدم الاتساق.

العقل والفلسفة

لاحظ عدد من الباحثين أن هناك تناقضا فى تقييم الغزالى للمعرفة العقلية: ففى بعض الأحيان يشهد بأهميتها ودورها السامي، على حين أنه فى أوقات أخرى ينكر هذه الأشياء نفسها لكي يؤسس ويرسخ قرارات الدين باعتبارها منيعة تستعصى على الفحص العقلاني. ويمكن رؤية كتاب " تهافت الفلاسفة" باعتباره هجوما على النزعة العقلانية التى تنكر مبدأ السببية ولا تتفق مع المجادلات العقلانية الكبرى التى يخوضها المفكرون المسلمون. وعلى الرغم من أنه من حين لآخر يلجأ إلى السفسطة، فإن نقده به بالفعل بعض النقاط الجيدة ضد الفلاسفة. ويبدو واضحًا أن رأيه أن العقل ليس عاجزاً بصورة دائمة عن تحقيق المعرفة الحقة أو التخلص من جوانب غموضه، ولكنه عاجز عن ممارسة أي سلطة فى أمور الإيمان التى تقوم على الوحي مباشرة.

كان الغزالى يهدف إلى بيان أن المعتقدات الفلسفية، والتى يزعمون أنه تمت البرهنة على صحتها، لا تخلو من التناقض [١]، ولا تتبع بشكل صحيح قواعد القياس المنطقي والاستدلال. وهو يعترف صراحة بحقيقة تقدم الفلاسفة فى مجالات الرياضيات، لأنهم أثبتوا أنفسهم بقوة ولا يمكن دحضهم بمفاهيم الشريعة. وكان هدفه أن يكشف عدم الاتساق عند أولئك الفلاسفة الذين كانوا متأثرين بالفكر الأفلاطوني الجديد والفكر الأرسطي، مثل الفارابى وابن سينا، فى مجال الإلهيات. ويزعم أن معظم معتقداتهم مناقضة للحقيقة[٢] والأسئلة العشرون المطروحة فى كتابه متشابكة ويمكن تصنيفها تحت العناوين التقليدية للميتافيزيقا (الفصول الثلاثة عشر الأولى) والطبيعيات (الفصول السبعة الأخيرة).

---

(١) قارن تهافت الفلاسفة،٤٣-٤٥.

(٢) مقدمة كتاب مقاصد الفلاسفة، ٣٢.

ويتناول السؤالان الأول والثانى تفنيد التأكيد بأنه ليس للعالم بداية ولن تكون له نهاية. والتفضيل الضمنى الذى أبداه الفلاسفة المسلمون لمذهب أن العالم قديم قدم الله كان نتيجة النظرية الأفلاطونية الجديدة عن الفيض التى تقول إن العالم قد وجد تلقائيا من الله، مثل النور والشمس. وينطوى هذا على إنكار الإرادة الإلهية فى الخلق، وانتقده المتكلمون مثل الباقلانى (ت ٤٠٣ هـ / ١٠١٣ م) وابن حزم لأنه يتناقض مع مبادئ الإسلام الأساسية. فقد كان المتكلمون يعتقدون فى نظرية " الحدوث" التى تقول إن الله كان قد شاء خلق العالم وأنه سبحانه وتعالى خلقه من العدم. وكان تفنيد الغزالى أكثر تماسكا ودقة من أسلافه، على الرغم من أنه استفاد بشكل واضح من تفنيد يحيى النحوى (John Philoponus) الذى مات سنة ٥٦٨م، لكتابات بروكلوس فى هذا الموضوع. ووفقا لابن النديم والبيرونى كان كتاب النحوي قد ترجم إلى العربية وانتشر على نطاق واسع.

فى البداية قدم الغزالى البراهين الفلسفية المتعلقة بخلود العالم. وقسمها إلى أربع فئات ودحض كلا منها بدورها. وعلى سبيل المثال، ظن الفلاسفة أنه كان من المستحيل خلق العالم الفانى من الله الذى لا يفنى، كما كان من المستحيل أن يكون هناك زمن عندما لم يكن هذا العالم قد وجد. فالعالم، وحركته والزمن الذى تولد عنهما كان خالدا مثل الله نفسه. وعلى أساس هذه الأحكام، كان الفلاسفة يميلون إلى الاعتقاد فى أن أسبقية الله على العالم راجعة إلى رتبته أو مكانه وليست متصلة بالزمن. وقال الغزالى إن الرأي القائل بأن " العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه "[1] لم يكن تناقضا كما قال الفلاسفة.

وهو يرى أن أسبقية الله على العالم أسبقية مطلقة عندما تتعلق بالزمن، لأن الزمن نفسه سببه حركة العالم ولم يوجد قبل خلق العالم. ويعنى هذا أن الله قد وجد دائما وأنه كان موجودا بدون العالم. وعندما خلق العالم، فإنه وجد منفصلا عنه. وافتراض الفلاسفة أن الزمن قد وجد قبل خلق العالم ثمرة من ثمار عجز العقل عن تصور بداية شىء لم يسبقه شىء آخر. وعلى أية حال، هذا ليس صعبا على العقل الذى ينيره الإيمان. وسلم الفلاسفة بأن الأحداث تحدث فى هذا العالم فى أوقات محددة وأن هذه متصلة بأحداث سابقة حدثت أيضا فى أوقات معينة، وهلم جرا. وبما أن هذه السلسلة من الأحداث لابد أن تعود فى النهاية إلى البداية فلا بد أنها نبعت أصلا من الله

---

(١) تهافت الفلاسفة، ٥٠.

الخالق. فإذا كان ذلك كذلك، حسبما ظن الغزالى، فيجب على الفلاسفة إذن أن يقبلوا أن العالم ككل شيء مخلوق من الله في الوقت المحدد الذى قرره بمشيئته.

وثمة زعم اعتقد الفلاسفة أنه لا منازعة بشأنه هو عدم إمكانية الفصل بين العلة والمعلول. وقصد الغزالى أن يدحض هذا المذهب بحيث يكون هناك مكان للمعجزات الدينية التى هى تحديدا انتهاك للقواعد العادية للطبيعة. وكان قصده أيضا أن يبرهن على صفات الله، وقدرته على كل شيء وقدرته على أن يتصرف في الطبيعة بمشيئة مطلقة، وهو ما يعنى أنه قادر على أن يقود الطبيعة بعيدا عن نظامها الراسخ. ويجادل أبو حامد الغزالى بأن ما يزعم الفلاسفة أنه العلاقة الضرورية بين ما يسمونه السبب والنتيجة ليس قائما على رؤية دقيقة للظاهرة. إذ إن الرؤية الصحيحة تشى بأن النتيجة تحدث مع السبب أو بعده. وإذا أخذنا على سبيل المثال احتراق الخشب عندما يتصل الخشب بالنار، فيما ظن الغزالى، فإن ملاحظة النتيجة (الاحتراق) برهان على أنها حدثت مع السبب (النار)، ولكن ليس من خلالها. كما أن النار ليست السبب الوحيد للاحتراق [1] فالسببية علاقة (معية) بين ظاهرتين ويمكن أن تكون نتيجتها كما يمكن أن يكون لها عدة أسباب مختلفة.

كان الغزالى يفكر أن " السبب" يجب أن يكون " فعلا إراديا " بدلا من ذلك. فالخشب والنار..إلخ، ليست ما يزعم الفلاسفة أنها أسباب، وإذا ما كان يمكن نسبة الأفعال إلى مواد طبيعية، فإن هذا يكون فقط على سبيل المجاز. ذلك أن الصفات الخاصة للأشياء لا تتصرف من تلقاء نفسها ولكن لاستخدام الله الذى هو الفاعل القاصد الحقيقي. ويستنتج الغزالى أن رابطة السببية، إنما هى رابطة اخترعها الإنسان على قوة تتابع الأحداث التى اعتاد أن يراها بين الظواهر الطبيعية. وقد قام ديفيد هيوم (ت.١١٩٠هـ /١٧٧٦م) بتحليل مماثل، مجادلا بأن السببية تقوم فقط على ما اعتاد الإنسان عليه عقليا. وفى رأي الغزالى أن النار ليست سبب الاحتراق، كما أن شرب الماء ليس السبب فى إطفاء الظمأ. فالاحتراق والارتواء يحدثان بطريق المعية مع النار والشرب. وقد يزيل الله هذه الرابطة وكذلك يمكن أن تتغير خصائص الأشياء: فالنار، مثلا، يمكن أن تفقد حرارتها، كما حدث عندما ألقي فيها إبراهيم عليه السلام. وهذه هى الكيفية التى يمكن بها تفسير المعجزات.

---

(١) نفسه، ١٩٦.

الله والعالم

يعترف الغزالى أنه فى كتاب " تهافت الفلاسفة " قد حدد نفسه فى نطاق محاولة دحض مجادلات الفلاسفة، ولم يحاول أن يقدم أى أفكار بناءة من لدنه عن الموضوعات نفسها. وكتب يقول إنه يتحدث إليهم فقط باعتباره واحدا يدحضهم، وليس بصفته واحدا يثبت شيئا آخر. [1] ووعد بأن يضع أسئلته على مختلف مسائل الألوهية "قواعد العقائد". ونجد فصلا بالعنوان نفسه فى كتاب "إحياء علوم الدين"[2]. الذى لا يحيد كثيرا عن تعاليم الأشاعرة. وعلى أي حال، يتضمن كتاب تهافت الفلاسفة آراءه الصريحة عن موضوع الله والعالم وهى ذات طبيعة فلسفية فى حد ذاتها. وقد لاحظ أحد تلاميذه، وهو أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي أن " شيخنا أبو حامد بلع الفلاسفة، وأراد أن يتقيأهم فما استطاع " [3] .

وهناك مجادلة تبرز بوضوح مؤداها أن الفلاسفة لا يستطيعون صون تلك الصفات الإلهية التى ذكرها الوحي. ويقول القرآن الكريم إن الله سبحانه وتعالى: عليم، حي، وعظيم وفى أسماء الله الحسنى يكمن تفسير خلقه للعالم. فالعالم لم يفض منه باعتبار ذلك عاقبة حتمية من عواقب طبيعته، وإنما خلق العالم نتيجة معرفته ومشيئته، وقوته. وإذ وضع الغزالى إصبعه على النقطة الضعيفة فى نظرية الفيض، فإنه يسأل كيف أمكن أن فاض من إله واحد عقل واحد فقط؟ وفى كتاب " إحياء علوم الدين » [4] يتقبل الغزالى برهانا قويا يستخدمه المتكلمون عموما ليبينوا أن الله خلق العالم من العدم. والمقدمة المنطقية لهذا البرهان أن كل شيء حادث لابد أن يكون له سبب، وأن العالم نفسه حادث لأن فى داخله الحركة والسكون اللذين يحدثان فى الزمن. والشيء الذى يحتوى الحدوث هو نفسه حادث، ولا بد أن يكون له سبب مثل كل الحوادث، ويمكننا فقط أن نستنج أن الله سبب خلق العالم. وقد اصطلح على تسمية هذا النوع من البرهان "كونيا". وثمة صورة أخرى لهذا كانت شائعة بين الفلاسفة قامت على مفاهيم الطارئ والضروري وخرجت أيضا من الميتافيزيقا الأرسطية.

---

(١) نفسه، ٨٣.

(٢) جـ ١، ٨٩-١٢٥.

(٣) اقتبسها ابن تيمية فى كتاب نقد المنطق، القاهرة، ١٩٥١، ٣٦.

(٤) جـ ١، ١٠٦.

وعن موضوع المعرفة الإلهية، كان ابن سينا يعتقد أن الله يعرف كيانات وحوادث معينة فى مصطلحات كونية لا يمكن تصنيفها بالزمن. الله يعرف الحوادث وأسبابها لأنها جاءت فى الأصل من خلاله. وهو لا يعلمها كأشياء خاضعة لصيرورتها فى الزمن والمكان. ويبدو أن هذه كانت نسخة الغزالى من رأي ابن سينا الذى يقرر أن الله يعرف كل شيء من رؤية كونية [1]. ولم يقل ابن سينا إن الله يعلم كل التفاصيل، لأن هذا سوف يعنى أن علم الله سيكون متغيرا دائما بسبب كثرة الحوادث والأشياء. وهكذا، فإن علم الله بشىء ما، مثل البشر على سبيل المثال، من نمط كوني وليس علما بالأفراد من الناس، أو أفعالهم أو حوادث حياتهم. وكان من رأي الغزالى أن هذه الفلسفة سوف تؤدى إلى تعريض أساس الشريعة نفسه للخطر لأنها تعنى أن الله لا يعلم إذا ما كان الإنسان يطيعه أم لا، وبهذا لا يمكن أن يكون هناك أساس للثواب والعقاب. وكان استنتاجه أن علم الله بالمخلوق كيان مفرد وخالد ولا يتغير، ولا يمكن عقد مشابهة بين العلم الإلهي والعلم البشري [2].

وعلم الله الواسع كانت له عاقبة مهمة لأنه أدى إلى الاعتقاد فى القدر المحتوم، والذى يستبعد كل إمكانية لحرية الإرادة عند الإنسان. وفى رأي الغزالى أن مشيئة الله تشمل كل شيء يحدث " فى السماء وعلى الأرض... الخير والشر ". إنها سبب كل حادث يعلمه الله قبل أن يقع وإذا كان ذلك كذلك، فإن كل شيء إذن، بما فى ذلك أفعال الإنسان، قد قررها الله سلفا. ويعترف الغزالى صراحة أنه عندما يقول إن كل معاناة الإنسان وفرحه يشكل " عدل كامل... فكل شيء يحدث لأنه يجب أن يحدث ويحدث بالطريقة وإلى الدرجة التى يجب أن يحدث بها"[3]. ومن ثم فإن هذا العالم، بكل ما يوجد ويحدث فيه، هو أحسن عالم ممكن لأنه خلق بواسطة العدل القدير الشامل من الله سبحانه وتعالى. وإذا افترضنا أن الله يمكن أن يفعل الخير فقط، بما يعنى استبعاد الشر، فإننا عندئذ ننقص من كماله المطلق بنسبة نوع من العجز والعوز إليه. ولا يمكن أن تكون هذه صفات إلهية، ويجب علينا من ثم أن نعتبر هذا العالم أفضل عالم ممكن. وكانت هذه النقطة اقتبسها فى وقت لاحق مع استحسانها محيى الدين بن عربي، ويمكن أن نجد مجادلة مماثلة فى مؤلفات ليبينز Gottfried Wilhelm Leibnz (ت ١١٢٨ هـ / ١٧١٦ م).

---

(١) النجاة، القاهرة ١٩٣٩، ٢٤٧.

(٢) قارن تهافت الفلاسفة، ١٦٥-١٦٦ : إحياء علوم الدين، جـ ١، ٩٠.

(٣) إحياء علوم الدين، جـ ٤، ٢٥٨.

ويسمى الغزالى هذا العالم، الذى تدخل فيه أشياء عديدة فى محيط خبرة الإنسان، "عالم الشهادة " أو "عالم الملك " فى إشارة إلى ملك الله سبحانه وتعالى. وهذه النظرة إلى العالم تستكمل بالاعتقاد فى عالم آخر يوجد فيما وراء عالمنا ويسمى " عالم الغيب". ويتضمن هذا العالم الكيانات ذات الأسماء الرمزية مثل القلم واللوح المحفوظ...إلخ [1]. ويستخدم الغزالى هذه المصطلحات "عالم الشهادة" و"عالم الغيب" المأخوذة من المصطلحات القرآنية، لكي يبنى نظاما عن الوجود يشبه نظام أفلاطون الأونطولوجى. ونقرأ فى كتاب " مشكاة الأنوار" أن عالم الشهادة هذا علامة على عالم الغيب ويلازم الأول الثانى مثل ظله. ويعنى هذا أن كل شىء حولنا معمول فى صورة شكل مثالي فى السماء [2] وهو يقترب من الأفلاطونية مرة أخرى عندما يقول إن الإنسان يزداد علما من إدراك الأشياء فى العالم إلى المعرفة العقلانية عن الأسباب الوسيطة، مثل الشمس والملائكة، ثم إلى الفراسة الغنوصية التى تقوده إلى عالم الغيب. ومن الطبيعي أن يتطلب هذا نوعا من الروحانية التى لا يمتلكها سوى الأنبياء والأولياء.

الأنثربولوجيا الصوفية

كان الغزالى يعتقد أن الإنسان مخلوق مكلف برسالة ويوجد من أجل غرض ما. وغرضه أن يعرف ظواهر هذا العالم، لكي يستفيد منها فى إنجاز ما هو مطلوب منه. ومن ثم فإنه من خلال الإيمان وفعل الخير يتقدم إلى مرحلة الطبيعة الأصلية لآدم. وعلى أية حال، فإن الخاصية المميزة للإنسان أنه خلاصة هذا العالم [3] هذه الرؤية اليونانية عن الكون المصغَر microcosmos وجدت طريقها إلى المناطق المختلفة من الفكر الإسلامي من خلال كتابات يعقوب بن إسحق الكندى وإخوان الصفا، ونرى مرة أخرى أن الغزالى لم يرفض الفلسفة فى النهاية ولكنه جعل أفكار هذه الفلسفة التى لا تتناقض مع الإسلام معروفة على نطاق واسع.

ويقول فى كتاب "إحياء علوم الدين" إن ما يميز الرجل الفرد هى روحه. فقد نفخ الله الروح الأولى فى آدم، ومنه انتشرت فى جميع البشر. ومن ثم نزلت الروح من الخالق الآمر، وهى سر غامض لأن العقل لا يمكن أن يكتشف جوهرها. وهى تملك ما يسميه الدافع الديني الذى يجعلها

---

(١) نفسه، ٢٥٠.

(٢) مشكاة الأنوار، ٥١، ٦٦، ٦٧.

(٣) نفسه، ١٧.

تشتاق إلى منبعها الإلهي ويضعها فى صراع مع العاطفة والرغبات الجسدية [1]. ذلك أن الإنسان يشعر أنه منفي فى هذا العالم، ولكنه يجب أن يتأمل العالم وما هو مخبوء داخله نفسه بحيث يمكن أن يعرف من أين جاء وإلى أين سوف يرجع فى نهاية تجواله. وقد خطط الله وجوده على الأرض له لكي يختبر إيمانه وقدرته على أن يرتقى بنفسه إلى المستويات الروحانية التى فى متناوله: لا يستطيع الإنسان الوصول إلى الله سبحانه وتعالى، ما لم يعش فى عالمه: ويجب أن ينفصل عن المستوى الأدنى لكي يصل إلى المستوى الأعلى ".[2]

الأخلاق والتعليم

كان الغزالى مدفوعا بتأملاته فى الجوانب المختلفة من التسامى الروحي للإنسان إلى التحقق من أسس المعاملة ؛ أي التفاعل بين الإيمان والقلب عند المؤمن وعمله فى الحياة اليومية. هذا التحقيق هو حجر الزاوية الذى تقوم عليه الأخلاق فى التصوف وهو موضوع يغطى معظم صفحات المجلدين الثالث والرابع من كتاب "إحياء علوم الدين" ويشغل مقالة بأكملها بعنوان " أيها الولد كما أن نصائحه وحثه للقارئ الذى يتبع المسار الروحى واضحة، ويضيف أنه يحتاج إلى قوة إقناعه المجادلة باستخدام أقوال وقصص للصوفية السابقين. وللوهلة الأولى يبدو أنه يعيد طرح موضوعات اشتهرت بها كتب أخرى، مثل رسالة أبى القاسم القشيرى، و"قوت القلوب" لأبى الطيب المكى، وغيرها من المؤلفات الصوفية السابقة. والحقيقة أن ما يفعله هو أنه ينقد هذه المؤلفات لأنها لا ترتقى إلى مستوى نظرية السلوك الأخلاقي، ولكنها تقدم فقط بعض نتائج الأخلاق الخيرة[3]. ومن ثم يجب علينا أن ننظر بقدر أكثر من التمعن إلى محاولته سد الفجوة بين نظرية الأخلاق والتوجيهات الصوفية فيما يتعلق بالسلوك.

وهو يعّرف الأخلاق بأنها " الصورة والشكل الداخلي للروح" ويبتعد عن الرأي الذى يحدد الأخلاق فى كونها إما سمة موضوعية أو ذاتية من سمات الفعل الإنسانى. وهو لا يستبعد من الأخلاق شخصا لا يميل، مثلا، إلى أن يكون كريما. بيد أنه لا يكشف عن ميوله بسبب العقبات الخارجية. ومن ناحية أخرى، هناك أناس وضيعون بالطبيعة ولكنهم يتظاهرون بكونهم كرماء،

(١) قارن إحياء علوم الدين، جـ ٤، ٦٣.

(٢) نفسه، جـ ٣، ٥ ؛ قارن جـ ٤، ٢١٥.

(٣) نفسه، جـ ٣، ٥٢، ٥٣.

وفى ضوء هذا يجب أن ننظر، إلى الفعل الخير على أنه مرتبط بالنية السليمة. ومن منطلق آخر فإن الأخلاق هى نتاج التفاعل بين قوى مثل الفهم والغضب والرغبة، ومن ثم فإن توازن المساواة بين هذه القوى جوهرى. وبدونه لا يمكن توجيه سلوك الإنسان بالأخلاق الطيبة التى تستحق الثناء. وهنا من الواضح أن الغزالى يربط بطريقته الخاصة بين العناصر الأفلاطونية والأرسطية عن الأخلاق.

والإنسان قادر على تصحيح نفسه إذا ما طبق هذا على نفسه بوعي. هذا ثابت بالمشورة والحث المتكرر من جانب المعلمين الروحيين، وهو ما لم يكن ممكنا أن ينتقل من جيل إلى جيل آخر إذا لم تكن له أهمية. إنها دعوة مستمرة لنا أن نغير ما يمكننا تغييره من طبيعتنا، ويمكن أن تقودنا إلى النجاة وإلى الله سبحانه وتعالى [1] ويشرح الغزالى أن القصد من وراء المجاهدة ضد الروح الجسدية لا يعنى كتمان الغضب والرغبة تماما، لأن هذا مستحيل. وبدلا من ذلك يهدف لإعادتها إلى مستوى الاعتدال المنظم الذى هو وسط بين تطرفين. وإذا ما حكمنا بهذه القاعدة، يصبح الغضب شكلا جيدا من أشكال الغيرة والحمية عندما يخلو من الاندفاع والجبن [2]. وعلى العموم توجد الأخلاق لكي تجعل الإنسان قويا داخل الحدود التى أملاها العقل.

ومعظم الناس عليهم أن يجاهدوا فى سبيل الكمال الأخلاقى أولا من خلال التعليم الذى يتلقونه فى صغرهم، ثم من خلال التحكم فى النفس والمجاهدة عندما يكبرون. وثمة مثال على مثل هذا التدريب هو فعل شيء لا يكون المرء معتادا على فعله والمواظبة عليه بحيث يصير بالتدريج عادة مكتسبة يستمتع المرء بها. وإذا ما واظب رجل متكبر على القيام بأفعال من قبيل التواضع يمكنه، مع مرور الوقت، أن يصير متواضعا. وإذا جعل الرجل البخيل نفسه يقوم بأعمال متحررة فإنه يمكن أن يصبح كريما [3]. وقد فهم الغزالى التأثير المتبادل بين القلب المريد والجسد الفاعل: فالقلب يوجه نفسه نحو إحراز الأخلاق الطيبة على حين أن الجسد يفعل ما هو معلوم أنه خير. ومن هنا فإن كل خاصية من خواص القلب تؤثر فى الجسم بحيث يتحرك بالتوافق مع تلك الخاصية، وكل فعل للجسم ربما يكون له تأثير على القلب. [4]

---

(١) نفسه، ٥٥-٥٦.

(٢) نفسه، ٥٧.

(٣) ميزان الأعمال،٤٨.

(٤) إحياء علوم الدين، جـ ٣، ٥٩.

ويتألف المجلد الثالث من كتاب "إحياء علوم الدين" أساسا من وصف الضعف الأخلاقى أو الرذائل التى يسميها الغزالى " ما يعم ضرره " مثل الجشع والنفاق والإفراط فى الرغبات. وعلى النقيض من ذلك يتناول القسم الرابع " ما يجلب الثواب" مثل التوبة والشكر والثقة بالله والحب. وهذه أمور سبقت مناقشتها من جانب الصوفية السابقين مثل المحاسبي والكلاباذى والسراج الطوسى (ت ٣٧٨ هـ / ٩٨٨ م) وكانت تسمى (مقامات) لأن الصوفي يتقدم روحيا بالارتقاء إلى هذه المقامات واحدا بعد الآخر فى خطوات تراتبية. وفى الكتب التى جاءت بعد "إحياء علوم الدين"، ذهب الغزالى إلى أبعد من ذلك وركز على المأثورات فى السلوك الأخلاقي. وأول هذه بالنسبة للإنسان أن يتصرف تجاه الله مثل عبد مطيع، والثانى أن يشعر بالتزامه التصرف إزاء الآخرين كما يحب أن يتصرفوا إزاءه فى الموقف نفسه. هذا هو أساس الاحترام المتبادل الذى نجده كثيرا فى الأخلاقيات الحديثة، والذى تتضمن مبادؤه الأمر التصنيفي، ولكن أبا حامد الغزالى يضع آراءه على أساس الحديث النبوي الذى يعنى أن المؤمن يحب لأخيه ما يحب لنفسه. والمبدأ الثالث هو أن المعرفة يجب أن تستخدم لتنقية القلب، والمبدأ الرابع أنه لا ينبغى على الإنسان أن يحتفظ لنفسه بأية منافع من الدنيا غير ما يكفى قوت سنة.[1]

وقد اعتقد الغزالى بشكل راسخ أن الطبيعة البشرية، بعكس الملامح الجسدية البشرية، ليست ثابتة، ولكن يمكن تهذيبها بالتوجيهات الأخلاقية. وقاده هذا الاعتقاد إلى تشكيل أفكار عن الطريقة المثلى لتربية الصغار وتعليمهم. فقد كان يعتقد أن الميول الطبيعية والغرائز لا ينبغى كبتها تماما لأن لها ضرورة فى واجبات جوهرية فى الحياة. فقد خلقت الرغبة لفائدة ما وهى جزء جوهري من الطبيعة وهدفها الحيوي واضح إذا فكر المرء، مثلا، فى الرغبة فى الطعام أو فى الجماع.[2] لقد خلقت روح الطفل غير كاملة ولكن يمكن جعلها كاملة من خلال التوجيهات الأخلاقية وتغذيتها بالمعرفة [3] والتوجيه الذى أوصى به يتضمن تحفيز عقل الطفل على حب التقشف فى المأكل والملبس على السواء، ومنعه من الارتباط بأصدقاء السوء، وغرس آداب المائدة فيه وأصول العبادة. ويجب أن يتعود على النشاط ولا يسمح له بالنوم أثناء النهار. ويجب أن يتربى على الأدب والكرم مع رفاقه، وأن ينصت بحرص إلى أولئك الذين يكبرونه سنا.[4]

---

(١) قارن أيها الولد، ٥٩ – ٦٣.

(٢) قارن إحياء علوم الدين، جـ ٣، ٥٦ -٥٧.

(٣) ميزان الأعمال، ٥٢.

(٤) إحياء علوم الدين، جـ ٣، ٧٢-٧٤.

هذه التوصيات وما يماثلها تهدف إلى إبعاد الطفل عن أي شيء يمكن أن يسبب الانحلال الأخلاقي ويهدف إلى تطور حسه بالمعايير الأخلاقية. ويحذر الغزالى من أي شيء يمكن أن يكون له تأثير سيئ على أخلاقيات الطفل، حتى ولو يظن أحيانا أن مثل هذه الأشياء لها جانب إيجابي. فهو، مثلا، يعتقد أنه لا ينبغى للأطفال أن يسمعوا الشعر الذى يرد فيه ذكر الحب وما يتعلق بالحب [١]. وفى مسألة الثواب والعقاب اعتقد الغزالى أن الأطفال يحتاجون إلى التشجيع فى مواجهة الآخرين عندما يأتون عملا طيبا، بحيث يعتادون التصرف على هذا النحو. وإذا فعل طفل شيئا خطأ يجب تجاهله فى المرة الأولى، خصوصا إذا انتابه الخجل من فعله. فإذا عاد إلى فعله، فيجب تأنيبه على انفراد ويجب شرح الخطأ الذى ارتكبه بدون المغالاة فى توبيخه. وهذا لكي لا يصبح الطفل لا يبالى بالتوبيخ أو بفعل الخطأ وذلك لكى لا تفقد هذه الكلمات تأثيرها على قلبه. [٢]

وكان يعتقد أيضا أن اللعب له أهمية خاصة فى تطوير ذكاء الشخص الصغير ؛ ولأنه تحويل عن الدراسة، فإنه يمكن أن يجعل الطفل مستعدا وشغوفا بالتعلم: " ذلك أن منع الصبي من اللعب وتحميله عبء الدراسة المستمرة يميت قلبه فقط، ويخدر ذكاءه ويفسد حياته كثيرا لدرجة تجعله يتحايل للهرب من الدراسة "[٣]. وفى سياق آخر يقول الغزالى إن الأطفال يجب أن يلقوا تعليما روحيا، يتعلموا أن يكونوا زاهدين، ويمنعوا من دراسة الكلام والمجادلة [٤].

الحرية والسياسة

لا تختلف الخطوط العريضة لمفهوم الغزالى عن الحرية كثيرا عن مفاهيم المذهب الأشعري. وكان يعتقد أن الإنسان مجبر فى اختياراته. ففى فعل الحريق، مثلا، لا يوجد عنصر اختيار لأن خصائص النار والمواد المشتعلة، والظروف اللازمة للاشتعال، موجودة بدون أي إدراك أو اختيار

---

(١) نفسه ٧٣.

(٢) نفسه.

(٣) ميزان الأعمال، ١١٠.

(٤) إحياء علوم الدين، جـ ١، ٩٤.

من جانبها. وعلى الطرف الآخر فإن أفعال الله نابعة من اختيار مطلق، لا يشوبه التردد، لأنها تفيض من علمه الواسع. وبين هذين الطرفين يكمن فعل الإنسان وهو ما يعنيه الغزالى بعبارة "مجبر فى اختياره ".

حقا إن اختيار الإنسان أحيانا للفعل يبدو وكأنه يشى بحرية داخلية، ولكن الغزالى كان يظن أن فعله تعبير عن " الإرادة الشخصية التى يقترحها العقل " [١] والإرادة البشرية ليست حرة بصفة مطلقة لأنها خاضعة لمشاورة العقل. وقدرة الإنسان على الفعل خاضعة أيضا، والفعل نفسه، مثل حركة فى مكانها، خاضع للقدرة. بالنسبة للغزالى تبدو هذه العناصر الثلاثة: الإرادة، والقدرة، والفعل مقدرة منذ الأزل باعتبارها جزءا من القدرية التى لا فكاك منها. هذه النظرية متسقة مع رؤية الغزالى الكلامية بأن " الله العظيم هو الفاعل الأصلى لكل شىء " [٢]. يوجد الإنسان باعتباره فاعلا بطريقة مختلفة: فقد خلق بقدرته المتعلقة بإرادته وأيضا معرفته. وينسب الفعل إلى الإنسان بصفة مجازية بالطريقة نفسها التى يمكن بها نسبة إعدام مجرم إلى الرجل الذى ضربه فعلا بالبلطة، أو القاضى الذى حكم عليه، أو الحاكم الذى أقام المحكمة.

وتقوم إرادة الإنسان على أساس قدرة التمييز بين الخير والشر، وهذا التمييز نوع واحد من الفهم العقلاني. والفعل الذى تنفذه الإرادة يبدو خاضعا لحكم العقل. والأفعال البشرية مقدرة من حيث إن لكل إنسان إمكانيات مقدرة لم يخترها. وفى كل إنسان إرادة وعقل خاص يوجه ممارساته؛ ولكن، من مفهوم أنطولوجى، تبدو الأفعال فى عالمه نتيجة الإرادة الإلهية التى تخلق فى قلب الإنسان الإرادة، والمشاورة والدوافع. وكل حدث فى هذا العالم إنما هو إتمام لمشيئة الله فى التحليل الأخير [٣] وبعد وفاة الغزالى صار هذا النوع من القدرية عقيدة أصولية لمختلف الصوفية، وبعضهم، مثل تاج الدين بن عطاء الله عباس السكندرى، تمادى واعتقد أنه يجب التخلى عن إرادة الإنسان لأنها ليست سوى ظل باهت للمشيئة الربانية التى تحكم كل موقف وكل حادث.

---

(١) نفسه، جـ ٤، ٢٥٤.

(٢) نفسه، ٢٥٥-٢٥٦.

(٣) قارن اقتصاد، ١٢.

والمهمة التى خلق الإنسان من أجلها هى المعرفة والعبادة ولهذا فهو بحاجة إلى مجتمع آمن يعيش فيه. وقد شكلت الظروف الاجتماعية والسياسية جزئيا بواسطة الإنسان وجزئيا بمشيئة الله: يمكن للإنسان فقط في بعض الأحيان أن يحمي روحه، وجسده وممتلكاته وبيته وطعامه، ولكنه لا يستطيع أن يكون متدينا حقا ما لم يكن هناك من يهتم بهذه المشاغل (أي الدولة القادرة) [1] ومن ثم فإن وظيفة النظام السياسي حماية الأفراد وأن يقدم لهم الأمان حتى يمكنهم أن يكرسوا أنفسهم لشئونهم الشخصية. وقد اعتبر الغزالى أن أمن البلاد أساس الحكم وأمر جوهري للصالح العام للرعايا. إذ يجب تأسيس الحكومة على مبادئ الوحدة والسيادة: " لا يمكن أن يكون هناك نظام للدين بدون نظام فى العالم الدنيوى [أى الدولة] التى يمكن أن توجد فقط من خلال قائد يأمر ويطاع ".[2] ويجب على المرء أن يفهم أن الغزالى عاش فى زمن استشرى فيه الانشقاق السياسي، ولهذا أحس بالحاجة إلى سلطة يمكنها أن تفرض الوجود السياسى وتبين سيادتها والحياة السياسية والثقافية. وبدون وجود مثل هذه السلطة يبدأ الناس فى التصرف وفقا لانحيازاتهم الخاصة، مما يؤدى إلى الانشقاق والدمار. وفى مقالته المعنونة " التبر المسبوك فى نصيحة الملوك" التى ترجمت إلى اللغة العربية من الأصل الفارسي فى سنة ٥٩٥هـ / ١١٩٩م، وتنسب عادة إلى الغزالى، يتم التأكيد على حقوق الدولة فى السيطرة والسيادة، وأيضا الواجبات التى يجب أن يضطلع بها الحاكم. وواجب الحاكم أن يهتم بشعبه وأن يلزم نفسه بالمثل العليا والعدل، لأن العدل هو القيمة التى تحفظ لأية حكومة شرعيتها. وأحد الأسس التى يقوم عليها العدل هو مجاهدة الحاكم والولاة الذين عينهم ليروا أن قانون البلاد مطبق بمساواة وبصرامة على المواطنين جميعا. ومن أجل هذا قدم القاعدة التالية لكل الذين فى مواقع المسئولية : "فى كل شيء يعرض عليك صدق أنك واحد فى جماعة من الرعية وأن الواحد منهم ند لك، ولهذا لا تقبل لأى مسلم ما لا تقبله لنفسك ؛ وإذا فعلت غير ذلك فإنك تخون الناس الذين تحت حكمك وتضلهم ".[3]

وعلى أية حال، لا يذكر الغزالى فى كتاب إحياء علوم الدين [4] شيئا عن العدل فى الحكم ولكنه يركز على ما رأى أنها الوظائف الرئيسية للدولة: حفظ النظام وتسهيل ما يدخل فى الصالح العام. ويتطلب هذا حاكما قويا، حتى لو كان ظالما وفرديا. وقد تشكلت مثل هذه الأفكار

---

(١) نفسه، ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٢) نفسه، ١٠٥.

(٣) التبر المسبوك، ٢٣ ؛ وعن الجزء الثانى من هذا الكتاب انظر ما سبق، الفصل العاشر.

(٤) جـ ٢، ١٤٠ - ١٤١.

عن الحكم والقيادة عندما كان الغزالى يعيش تحت حماية الخليفة العباسي المستظهر (حكم ٤٨٧- ٥١٢ هـ / ١٠٩٤ -١١١٨ م). ولما كان الخليفة وموظفوه رعاة الغزالى، فلا غرابة فى أن نجده يدافع عن شرعية الخلافة العباسية ويهاجم أعداءها، مثل الإسماعيلية. والاعتقاد بالشورى، أو بعبارة أخرى، تعيين زعيم بعد الانتخاب، كان العباسيون قد تخلوا عنه لصالح النظام الوراثي الذى جاء به الأمويون. وقد أوصى الغزالى بمبدأ الشوكة، أو القوة، فى تولى الزعامة. ووفقا لهذا المبدأ يصبح الفرد خليفة شرعيا لمجرد الحصول على موافقة أولئك الذين يمسكون بزمام القوة فى المجتمع المسلم. وموقع الخليفة، الذى قام على أساس مثل هذه الشوكة، يفترض أنه يقوى بالتأييد الجماهيري من الأتباع والمؤيدين وطاعة غيرهم من الناس. [١] والزعيم المعترف به يجب أن يكون صاحب فهم ناضج، وسلامة النظر والسمع، وأن يكون حرا، لم يمسه الرق، ذكرا وليس أنثى، ومن أبناء قبيلة قريش، قبيلة النبي عليه الصلاة والسلام. وقد شكك الجوينى فى ضرورة هذا الشرط الأخير.[٢]

الحب الإلهي والجمال

إن الهدف من كل الجهاد المعرفي الذى قام به الرجال المتدينون، إنما هو حسبما يقول الغزالى، الحب الإلهي، إنها أيضا المحطة الروحية الأخيرة، نهاية الطريق الصوفي إلى الله. أما المحطات الأخرى، مثل الثقة بالله، والصبر، والزهد، فهى مراحل إعدادية يجب أن يمر من خلالها المسافر على طريق الله قبل أن يتمكن من الوصول إلى هدفه ونيل الحب الإلهي. هذا النوع من الحب لا يمكن الوصول إليه ما لم يحارب الإنسان ضد رغباته الدنيوية ومغرياتها ويتحول بكامل إرادته إلى الله. والرابطة بين الحب والمعرفة قائمة على أساس الاعتقاد أنه " لا يمكن الحصول عليه سوى بعد المعرفة... وإذا وجد أحد فى وعيه بشيء ما سرورا وراحة، فإن العارف يحب هذا الموضوع[٣] والحب الإلهى أكثر من حالة إثارة: إنه شيء عميق يعطى دفعة روحية، فيها ينصهر العلم والفعل تجاه الآخرين بحيث إن الشخص الذى يسير على هذا الدرب يرضى الله ويكون سعيدا فى نفسه. وما يميز رجلا يحب الله نقص اهتمامه بالمتع الدنيوية والطريقة التى يتخلص بها من أي قلق من أجلها.

---

(١) فضائح الباطنية، ١٧٧-٨.

(٢) قارن أبو المعالى عبد المالك الجوينى، كتاب الإرشاد، طبعة موسى وعبد الحميد، القاهرة، ١٩٥١ م، ٤٢٦-٤٢٧.

(٣) إحياء علوم الدين، ج٤، ٢٩٦.

وجذور ما نسميه "الحب" في الإنسان نوع من حب الذات، فالإنسان يحب نفسه ووجوده وسيحاول بالغريزة أن يحافظ عليها. ونعرف أن الإنسان يكره الموت ويتجنب الأماكن التي تحمل خطرا على حياته. وهو يحب الأشياء المحيطة في تناسب مباشر مع قدرتها على إطالة عمره:

" يحب الإنسان هذه الأشياء، ليس لأنها على ما هي عليه، ولكن من أجل الرابطة التي تربط بينها وبين اتمام حياته. وقد يحب ابنه حتى لو لم يلق منه شيئا ويتحمل المصاعب من أجله ببساطة لأن ابنه سوف يستمر في الحياة من بعده. وفي بقاء ذريته يرى بقاءه... كما لو كان سيشكل جزءا من خليفته عندما لا يكون هو نفسه حيا".[1]

وينبع الحب من مجموعة الوظائف الحيوية لاستمرار حياة المرء وهو نوع من النظام الدفاعي الداخلي عن وجود هش بشكل مستمر. هذا هو السبب في أن الناس يميلون إلى حب أولئك الذين يعاملونهم معاملة حسنة، لأنه إذا تصرف شخص برقة ولطف تجاه شخص آخر، فإنه يقوى قوة الآخر على الوجود، ويحب الإنسان من يدعمون قوته وكرامته على السواء. وعلى أية حال، يمكن للإنسان أن يحب أيضا شيئا بسبب جماله الحسي أو يحبه لذاته، بغض النظر عن أية قيمة نفعية قد تكون له. هذا هو الحب الحقيقي والصادق، والذي هو أكيد من حيث دوامه. وهو ينتج عن جمال الأمر الواقع، لأن كل الجمال يحظى بحب شخص عارف به ويحبه لذاته.[2] ولا يمكن أن يكون الجمال مقصورا على نمط واحد ؛ إنه يكمن في تمام الشيء نفسه الذي يمكن الاستمتاع به من جانب شخص واع به. كما أن الجمال لا يرتبط بكمال الأشياء التي تدركها الحواس، ولكنه يتضمن كل شيء يوصف بأنه حسن. ويمكن توسيع معنى الحسن والجمال ليشمل الخير والفضيلة. هذا النوع من الجمال يدرك بالرؤية الداخلية، وليس بحاسة النظر الجسدية. [3]

إذا نظرنا بعد ذلك إلى الدوافع إلى الحب نجد أنها جميعا تؤدي إلى الله. فالإنسان يحب ما يحفظ وجوده، وهو الله الذي يمنح الحياة ويقويها بخلق الوسائل التي تكفل استمرارها. وإذا لم يفعل، فإنه لا يعرف ذاته ولا يعرف ربه. الحب هو ثمرة المعرفة [4] وإذا أحب إنسان أولئك الذين

---

(١) نفسه، ٢٩٧.

(٢) نفسه، ٢٩٨.

(٣) نفسه، ٢٩٩.

(٤) نفسه، ٣٠١.

يفعلون الخير له فسوف ينقاد إلى منبع البر والإحسان الحقيقي، الله، والبشر خيرون لأحدهم الآخر بسبب خير الله سبحانه وتعالى ورحمته تجاههم. والنعمة الربانية تتأتى من الحكمة المطلقة التى لا تتحرك بدافع من رغبة أو طلب للكسب. والجمال الذى يتبدى فى الأشياء المرئية والجمال الداخلي فى الشخصية يحبها الإنسان بقدر متساو، والعقل الذى ينيره الإيمان يبين أن الله هو المصدر الخالد لكل الجمال الكائن فى هذا العالم. وإذا ما استطاع الإنسان أن يكسب مثل هذا الحدس الصوفى عن أسباب الحب وجاذبية الجمال، يمكنه أن يجد المتعة فى معرفة الله وطرقه فى توجيه مسار العالم، وقد يصل إلى الحب الإلهي.

وتمتع الغزالى فيما بين السنة بلقب " حجة الإسلام ". وهذا اعتراف بحقيقة أنه دافع عن أسس العقيدة الإسلامية، وبحث الفكر الإسلامى عمن يرشده بعد أيامه إلى المفاهيم الفلسفية والصوفية فى محاولة لتفسير التعاليم الدينية بالانتباه إلى أعمق معانيها. بيد أن الغزالى يؤكد على أن الفكر العقلي يجب أن يكون محدودا فى نطاق معلومات الدين، على أنه يجب أن يقربهم إلى عامة الناس. هذا الموقف المتحفظ له تأثير سلبي على الحركة الفلسفية ؛ وبعد وفاته فقدت الأعمال الفلسفية بريقها واستقلالها عندما تعرضت الأعمال الفلسفية لمفكرين مثل ابن رشد لكثير من العداوة الصريحة.

أما بالنسبة للتصوف، الذى كان قد توقع أن يقدم الحل لسؤال الشك واليقين، فكان بعد مائتي سنة من وفاته عاجزا عن الاحتفاظ بسيادته على الفكر الإسلامي. وقد شهد القرن السادس الهجري / الثانى عشر الميلادي والقرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي أعلى نقطة فى الحركة الصوفية ؛ وبعدها بدأ الاضمحلال وزاد القلق بشأن تنظيم مختلف الطرق الصوفية وتم اختراع شعائر خاصة وسادت الأقاويل عن حدوث المعجزات. وباختصار صارت الحركة الصوفية أرضا خصبة لتفريخ كل أنواع اللاعقلانية. وعلى أية حال كانت أعمال الغزالى قد احتفظت بتأثيرها حتى اليوم الحالى ؛ وكتابه إحياء علوم الدين يلقى اعترافًا عاما بأنه أعظم إسهام قدمه فى الأدب الديني.

الفصل السادس والعشرون
الأدب المسيحى العربى فى العصر العباسى

سمير خليل سمير

المعهد البابوى للدراسات الشرقية بروما

يضم الأدب المسيحى العربى فى أوسع معانيه كل كتابات المسيحيين الناطقين باللغة العربية، بيد أننا سوف نقصر اهتمامنا هنا أساسا على الأدب الدينى للمسيحيين الناطقين بالعربية. فقد تم تعريب السكان النصارى فى شمال أفريقيا وغرب آسيا داخل العالم الإسلامى فى مدى ما يزيد على ثلاثة قرون من الزمان، ولكن التعريب مضى بسرعة أكبر فى بلاد الشام وفلسطين، واستكمل تمامًا فى شمال أفريقيا بحلول القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى.

وعلى الرغم من دراسة چورچ جراف Georg Graf التى تحمل عنوان:

Geschichte der christlichen arabischen Literatur (5vols.)

لا يزال الأدب المسيحى العربى غير معروف نسبيا، كما أن ما نشر فيما يتعلق بالموضوع متناثر ومبعثر. وقد نشر حوالى أربعين مجلدًا فى سلسلة Patrogia Orientalis (باريس)، وفى Corpus Scriptarum Chistianurm Orientalium (لوڤان) مع ترجمات إلى اللغات الأوربية. وفى زمن أقرب خرجت عشرة مجلدات تقريبا فى مجموعة Patrimoine Arabe Chretien (يونى وروما)، كما حاولت مجلة Bulletin d›Arabe Chretien تقديم قائمة سنوية بالكتب (١٩٧٦-١٩٨٣م) ومنذ سنة ١٩٨٧م، أنيط هذا العمل بمجلة Parole de L'Orient (كاسيليك لبنان).

وقد اخترنا هنا تصنيفا حسب الموضوع، بدلا من اتباع جراف فى تصنيف الكُتَّاب حسب جماعاتهم التى ينتمون إليها. وعلى أية حال، ومع مراعاة حدود المساحة، فإن هذا قد يجلب المخاطرة بتقديم ما هو أكثر قليلا من قائمة جرد. وسوف يجد القارئ أنه من السهل تماما أن يملأ الفراغ فيما يقال هنا باللجوء إلى كتاب جراف (أو كتاب نصر الله Histoire du moumement

litteraire dans L'église melchite في حالة المؤلفين من أتباع المذهب الملكانى). وفى بعض الأماكن، خصوصا فى الأقسام اللاهوتية، أدى البحث الذى قام به كاتب هذه السطور إلى جعل التجميع ممكنًا. وبمصطلحات أكثر عمومية، عمد كاتب هذه الورقة إلى أن يفحص بنفسه حوالى ثمانين بالمائة من الكتب المذكورة.

تفسيرات الكتاب المقدس

لن أهتم هنا بترجمات الكتاب المقدس، الشائعة بدرجة كبيرة. فهى مهمة بالنظر إلى المحاولات التى بذلت لتحسينها، سواء من حيث الدقة أو من حيث رشاقة الأسلوب. وما يجدر ملاحظته بشكل خاص ترجمة الأناجيل الأربعة فى نثر مسجوع، وترجمة المزامير فى شكل «الرجز». كما أننى لن أهتم بشروح الفقرات الصعبة فى الكتاب المقدس، التى تميل إلى أن تكون مكتوبة لكى تثبت موقفًا لاهوتيًا خاصًا. هذه هى الحال مع شروح ساويرس بن المقفع، أسقف الأشمونين، أو أبو زكريا يحيى بن عدى، أو أبو على عيسى بن إسحق بن زرعة، فى القرن الرابع الهجرى / العاشر الميلاد؛ مع شروح عبدالله بن الطيب أو إيليا النصيبينى من القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى؛ وشروح إبراهيم بن عون فى القرن السادس الهجرى / الثانى عشر الميلادى؛ وابن الراهب، وبطرس السدمنتى، وفوق هؤلاء جميعًا شروح أبو الفضائل صفى الدولة بن العسَّال، فى القرن السابع الهجرى/ الثالث عشر الميلادى. هذه النصوص تنتمى إلى اللاهوت أو الفلسفة أكثر مما تنتمى إلى التفسيرات. ومن ثم فإننى سوف أقيد نفسى بدراسة شروح الكتاب المقدس بالمعنى المحدد، أى تلك الشروح التى يعلق فيها المؤلف على كتاب بعينه فى الكتاب المقدس، مثلما يقوم عالم فى التفسير بتفسير سورة بعينها من القرآن الكريم.

وهناك تفسير واحد فقط كامل للعهد القديم باللغة العربية، كتبه الفيلسوف والطبيب الشهير أبو الفرج عبدالله بن الطيب (ت ٤٣٥هـ / ١٠٤٣م). وهو مؤلف تفسير كامل للكتاب المقدس، واستلهم هذا العمل من الكُتّاب الذين كتبوا بالسريانية، مثل يشو عداد المروى الذى كتب شرحًا لسفر التكوين. وشرحه فلسفى ولاهوتى وروحانى فى طبيعته.

وفى نهاية القرن السادس الهجرى/ الثانى عشر الميلادى، كتب أبو الفخر مرقص بن قنبر، وهو قسٌّ قبطى من دمياط صار ملكانيًا، كتب تفسيرًا كاملاً عن التوراة كان رمزيًا ومجازيًا ومسيحيًا فى نظرته. وهو تفسير روحانى للغاية، كل شىء فيه رمز للحقائق المسيحية: الكنيسة، والطقوس

والأسرار المقدسة، لاسيما التعميد، والتوبة، والتناول (الافخار ستيا). وكان هذا التفسير هو الذى ساعد على تكوين جماعة صغيرة من معارضى البطريرك القبطى، خاصة بسبب تأكيده على طقس الاعتراف. وهناك أربع نسخ معروفة من هذا التفسير؛ إحداها مطولة، والثانية متوسطة للطول والتفسير مطول والثانى متوسط الطول، الثالث تفسير قصير، والرابع موجز.

كانت المزامير تلعب دائمًا دورًا مهمًا فى كل الجماعات المسيحية. ومن ثم فليس هناك ما يثير الدهشة أن نجد لها أربعة شروح، مستمدة من الجماعات المسيحية الشرقية الكبيرة الأربع: تفسير نسطورى، كتبه أبو الفرج عبدالله بن الطيب، وتفسير ملكانى، كتبه عبدالله بن الفضل الأنطاكى القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى، وتفسير يعقوبى كتبه ديونيسيوس بن الصليبى (القرن السادس الهجرى/ الثانى عشر الميلادى)، وتفسير قبطى كتبه سمعان بن كليل بن مقاره (القرن السادس الهجرى/ الثانى عشر الميلادى).

وأخيرا لدينا تفسير لسفر دانيال، مع مقدمة (تم نشرها على حين لم يتم نشر التفسير نفسه)، يراجع فيها المؤلف قصة دانيال، ليدحض أقوال أولئك اليهود الذين تمسكوا بأن دانيال لم يكن نبيًا، ويحاول أن يشرح لماذا حظى دانيال بهذا التكريم كله فى بابل وليس فى القدس. كان هذا التفسير من عمل أبى السرى بشر بن السرى، وهو قسيس ملكانى من دمشق اشتهر حوالى سنة ٢٦هـ / ٨٦٠م، وعرف قبل كل شىء بأنه مترجم ومفسّر للعهد القديم وبأنه مؤلف العظات الطقوسية.

وفى القرن الثالث الهجرى / التاسع الميلادى، ترجم ابن السرى الأناجيل وشرحها، وهو كتاب مفقود، على الرغم من أن الأسعد أبو الفرج بن العسَّال (٦٤٨هـ / ١٢٥٠م) قد ذكره. وفى حوالى ٢٢٦هـ / ٨٤٠م فى العراق، كتب نونوس، أسقف نصيبين شرحًا لإنجيل يوحنا، ولكن الترجمة الأرمنية هى التى بقيت فقط. وفى القرن الرابع الهجرى / العاشر الميلادى، ألف ساويرس أسقف الأشمونيين (مات فى أثناء بطريركية فيلوتيوس ٩٧٩-١٠٠٣م) تفسيرا للأناجيل لم يعد موجودا فى شكله المخطوط. وفى القرن التالى ترك أبو الفرج عبد الله بن الطيب تفسيرا كبيرًا للأناجيل الأربعة، مستلهما فى الجزء الأكبر من تفسير تيودور المصيصى، ولكن أيضا من آباء الكنيسة مثل يوحنا ذهبى الفم، بل واثنين من المؤلفين اللاتين، أمبروز الميلانى وأوغسطين؛ وتسبق هذا

التفسير مقدمة عامة محكمة عن الحاجة إلى التفسير. ومن مصر لدينا تفسير لإنجيل متى كتبه سمعان ابن كليل (القرن السادس الهجرى/ الثانى عشر الميلادى)، أفاد بشكل كبير من آباء الكنيسة (إيوزسبيوس، وإثناسيوس، وذهبى الفم، وباستل، وجريجورى النيسى، وإفرايم، وكوريل المقدس، وساويرس الأنطاكى) وأخيرا، فى القرن السابع الهجرى / الثالث عشر الميلادى، عزل بطرس السمنودى المبادئ الحاكمة لتفسير الكتاب المقدس فى كتابه الشهير «القول الصحيح فى آلام السيد المسيح».

وفيما يتعلق بأعمال الرسل والرسائل الكاثوليكية، فلدينا فقط ترجمة وتفسير ابن السرى، المحفوظة فى مخطوط بالخط الكوفى بتاريخ ٢٥٣هجرية / ٨٦٧م) (Sinai Arab.151). وقد أضاف هذا المؤلف نفسه عددا من شروح الكلمات فى قوائم مرفقة بترجمته لأعمال بولس.

وقد ألّف المؤتمن بن العسال (مات بعد ٦٦٤هـ/ ١٢٦٥م) مقدمة عامة لرسائل بولس، مؤلفة عن سيرة لهذا القديس، وملخص عن غرض كل رسالة وسياقها، مع قائمة بالموضوعات العقيدية والأخلاقية. كما أن مساعد المؤتمن ابن العسّال، الوجيه يوحنا اليعقوبى، ترك تفسيرًا مسهبًا عن رسالة بولس إلى أهل رومية، وعلى رسالتيه إلى أهل كورنثة.

وأخيرا، سفر الرؤيا ليوحنا، كان موضوع تفسيرين مختلفين فى أثناء القرن السابع الهجرى/ الثالث عشر الميلادى، كتبهما بولس البوشى أسقف القاهرة، وأبو إسحق علم الرئاسة إبراهيم ابن كاتب قيصر (مات فى النصف الثانى من القرن السابع الهجرى/ الثالث عشر الميلادى). والتفسير الأخير مكرّس للبحث اللغوى، يقارن المخطوطات المختلفة أحدها بالآخر (يونانى، وسريانى، وقبطى، وعربى) لكى يكشف عن المعنى الحقيقى للنص.

القانون الكنسى

بدأت الجماعات المسيحية تترجم منذ القرن الهجرى / الثامن الميلادى عددًا من مجموعات القانون الكنسى عن اليونانية، و القبطية، أو السوريانية إلى اللغة العربية. ويبدو أن الملكانيين فى بلاد الشام كانوا أول من حرك هذه العملية. وكانت النصوص تنتشر بسرعة فور ترجمتها من بلد إلى بلد آخر، وتقوم كل جماعة بتحسين ترجمتها عندما تسنح الفرصة. والمجموعات التى ظهرت فى القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادى تم تنظيمها حسب التتابع الزمنى. ولم يحدث سوى فى القرن الخامس الهجرى / الحادى عشر للميلاد أن جمعت أول التصنيفات المنهجية التى عرفت باسم مجموعات القوانين الكنسية بصورة ارتجالية، لتتخذ شكلها المكتمل فى القرن السابع الهجرى/ الثالث عشر الميلادى، خاصة مع ظهور «مجموع» أبى الفرج صفى الدولة بن العسَّال. وفيما يلى نورد التصنيفات المنظمة منهجيا فقط.

١- المجموع الأول، تم تصنيفه ١٠٢٨م، وقد جمعه أبو صالح يؤنس بن عبدالله الذى يفترض أنه كان قبطيا (رغم أنه ربما كان عراقيا). وهو مجموع أولى صغير صنف فى ثمان وأربعين «جملة». والمقدمة مهمة بصورة خاصة لأنها طرحت على شكل إجابات على خمس نقاط مثيرة للشك: لماذا يكون هناك قانون كنسى، بينما لا يوجد شىء مثل هذا فى الأناجيل ؟ لماذا لا يطبق قانون القصاص؟ لماذا لا توجد قوانين تتعلق بالأمور الدنيوية (الوراثة وما إلى ذلك) ؟ لماذا كان هناك تشريع يتناول الزواج؟ لماذا يُحرِّم الطلاق ؟ وفى الأساس كانت كل من هذه النقاط يمكن رؤيتها على أنها إجابة على سؤال رئيسى واحد، وتحديدا، لماذا لا تمتلك المسيحية شريعة شأنها شأن الإسلام؟

٢- وفى الفترة نفسها، كتب أبو الفرج عبدالله بن الطيب كتابه «فقه النصرانية»، وهو مجموع يجمع بين التتابع الزمنى والمنهجية. ويتكون الجزء المنهجى من ثلاثة أقسام: (الزواج، الطلاق، والمواريث، والوصايا. والأمانات، والبيع والشراء والرق، والشهادة، واليمين، والضرائب)، والقانون الكنسى (مواصفات الطقوس والقانون الكنسى لرجال الإكليروس) والقانون الاجتماعى (المستشفيات والمدارس والأديرة) (انظر ما يلى).

٣- أصدر البطاركة الأقباط عدة مراسيم: خريستودولوس (١٠٤٧-١٠٧٧م) عن الأسئلة المتعلقة بالطقوس الكنسية ؛ كيرلس الثانى (١٠٧٨-١٠٩٢م) عن الأسئلة الرعوية والإدارية ؛ جبريل الثانى بن تريق (١١٣١-١١٤٥م) عن أمور مشابهة، ولكن عن المواريث أيضا. وقد ترك الأخير كتابًا فى القانون الكنسى من أربعة وسبعين فصلاً جيدة البنيان، تتناول القانون المدنى والدينى.

٤- فى سنة ٥٨٤هـ / ١١٨٨م، قام ميخائيل أسقف دمياط، بتأليف كتاب ضخم فى القانون الكنسى اهتم بصفة رئيسية بالمسائل الدينية والطقوسية، ولكنه تناول أيضا العناية بالمرضى والفقراء، والعلاقة مع المسلمين والهراطقة، والسحر، والزواج، والرق، وقواعد الوراثة.

٥- فى أعقاب الأزمة التى هزت الكنيسة القبطية فى بداية القرن السابع الهجرى/ الثالث عشر الميلادى، والتى انتهت ببقاء الكرسى البطريركى خاليًا من سنة ١٢١٦ إلى سنة ١٢٣٥م، عهد المجمع الكنسى الذى جمع الأساقفة لأبى الفضل صفى الدولة بن العسَّال بمهمة تصنيف مجموع فى القانون الكنسى يستخدم قاعدة يحتكم إليها فى أى نزاع. وقد أكمله فى سنة ٦٣٥هـ / ١٢٣٨م. هذا الكتاب الذى بلغ طوله اثنين وعشرين فصلاً، حظى بنجاح كبير: فقد تمت ترجمته فى القرن التالى إلى اللغة الجعزية الحبشية (ومن هذه اللغة إلى الإيطالية والإنجليزية)، وصار نموذجًا يحتذى فى الجماعات المسيحية الشرقية الأخرى، وللموازنة على وجه خاص. وما يزال يستخدم، حتى اليوم، أساسًا للقوانين السائدة فى هذه الكنائس ولهذا الكتاب خاصية علمية لا تبارى ؛ فهو يمثل أيضا محاولة لتعديل الشريعة الإسلامية فى المسائل الخاصة بالقانون المدنى.

٦- وفى الفترة نفسها تقريبًا فى مصر، ألف ميخائيل أسقف أتريب ومليج، أيضا تصنيفا كبيرًا فى القانون الكنسى وعلى الرغم من جدارته توارى فى ظل كتاب صفى الدولة بن العسَّال.

اللاهوت المسيحى

الكتابات اللاهوتية هى الموضوع الرئيسى داخل الفكر المسيحى العربى، وهى تستخدم كأفضل ما يكون للتعبير عن طبيعته الجوهرية. ويتم تناولها بالتفصيل فى المجلد الثانى من دراسة جراف Graf، وفيما يتعلق بالملكانيين، فى دراسة نصر الله. وسوف أحاول هنا فقط أن أخرج عددًا قليلاً من الموضوعات الرئيسية. وهناك عدد من المؤلفات التى تقتصر على مخاطبة المسيحيين:

وعادة ما تكون هذه مجادلات فى المسيحية. وما بقى عبارة عن كتابات موجهة إلى المسلمين، حتى عندما يكون المسيحيون هم المخاطبين بها فى الظاهر. والواقع أن اللاهوت المسيحى العربى دائما ما يكون، على نحو ما، تبريريا واعتذاريا، لأنه مضطر إلى الدفاع عن نفسه ضد الهجوم الإسلامى المتواصل.

وكانت الجماعات المسيحية الشرقية منقسمة بشأن الديانة المسيحية نفسها. فقد أكدت جميعًا أن المسيح كان إلها حقًا وبشرًا حقا، ولكن كلا منها قدمت رواية مختلفة عن العلاقة بين هذين الجانبين فى المسيح. وقد أدى هذا إلى ظهور ثلاث مدارس مختلفة (أى مذاهب) أنصار الطبيعة الواحدة، المونوفيزيتيين (القبط، والسوريان والأرمن)؛ والنساطرة ؛ والملكانيون (البيزنطيون والمارونين).

ومن الإنصاف أن تقول إن كل لاهوتى يحترم نفسه كتب مقالة واحدة على الأقل للدفاع عن مذهبه ونقد المذاهب الأخرى. وكان أهمها، حسب الترتيب الزمنى[1](*).

تيموتى الأول (نسطورى) تيودور أبو قرة (ملكانى) أبو رانطة التكريتى (سوريانى) على بن داود الأرفادى (س) سعيد بن بطريق (م) أبو زكرياء يحيى بن عدى (س) ساويروس بن المقفع (قبطى) أبو على نظيف بن يمن (م) أبو على عيسى بن إسحق بن زرعة (س) أبو الفرج عبدالله بن الطيب (ن) إيليا النصيبينى (ن) عبدالله بن الفضل الأنطاكى (م) أبو نصر يحيى بن جرير التكريتى (س) ديونيسيوس بن الصليبى (س) عفيف بن المكين بن مؤمل (م) بولس الأنطاكى(م) إجناتيوس الثانى (س) إشوعياب بن مالكون (ن) بطرس ساويرس الجميل، أسقف مليج (ق) أبو الفضل صفى الدولة بن العسال (ق) وأخوه المؤتمن بن العسال (ق) ميخائيل أسقف أتريب ومليج (ق).

وعلى أية حال، يذهب كثير من هؤلاء اللاهوتيين، الذين بعد أن أظهروا الفروق بين المذاهب الدينية المسيحية، استمروا يؤكدون على اتفاق أكثر عمقًا يوحد بينهم فى المسائل الأصولية. وهذه هى الحال، بصفة خاصة، مع تيموتى الأول، وأبى راطبة، وأبى الفرج عبدالله بن الطيب، ويحيى ابن جرير التكريتى، وأبى الفضائل صفى الدولة بن العسال، والمؤتمن بن العسال - وبعض هؤلاء

---

(1) C= Coptic; M=Melkite; N=Nestorian ; S=west Syrian.

(*) وقد تم تعريبها على النحو المبين فى المتن. (المترجم)

اللاهوتيين مضى شوطا أبعد،، وخصص فصولاً منفصلة أو حتى مقالات بأكملها لبيان كيف أن المسيحيين متفقين في عقيدتهم. ففي المقالة التي كتبها أبو علي بن داود الأرفادي (بدأ بالقرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي) بعنوان «كتاب اجتماع الأمانة ومختصر الديانة»، يؤكد المؤلف على أن الانقسام بين المسيحيين له أربعة أسباب، وهي: الجهل، والهوى، والعصبية والرياسة. ويتناول ساويرس بن المقفع اختلاف العادات (الصيام، والختان، والإعداد لطقس الافخارستيا) ويحكم بأن كل التنوعات مشروعة، لأنها لا تؤثر على ما هو جوهري. أما أبو علي نظيف بن يمن، وهو فيلسوف وطبيب ملكاني من بغداد، فهو أول من يشرح أن المذاهب الثلاثة تتفق على المعنى، على الرغم من أنها قد تختلف في «العبارة». ثم يحاول أن يبرر من الناحية الفلسفية موقف كل من المذاهب الثلاثة. ويوضح أبو الفضائل صفي الدولة بن العسال في الفصل الثامن من كتابه «فصول مختارة في تثليث التوحيد» (كتبه في سنة ٦٣٩هـ / ١٢٤٢م)، أن عدم الاتفاق ينصب على حفنة من المصطلحات الفلسفية. وما إن فسَّر وبرر آراء المذاهب الثلاثة، حتى يقول لماذا يفضل المذهب اليعقوبي. أما ميخائيل أسقف أتريب، ومليج، في الوجه البحري بمصر، فقد ألف حوالي سنة ٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م، مقالة في جزءين، الجزء الأول منها يظهر أن المسيحيين متفقين على المواد الجوهرية في العقيدة، وهي الثالوث ووحدة الرب، وألوهية المسيح وناسوته. والجزء الثاني من المقالة يهتم بالفروق، التي سببها الشيطان: ويوضح ميخائيل الرأي القائل بأن النساطرة والملكانيين، والفرنج والأرمن، يدحضون ما يبدو له خاطئا ويضع الفروق بين نسطوريوس والنساطرة في زمانه. وينهي بقوله إنه لا يجب إعادة تعميد مسيحي، ولكن فقط الشخص الذي تخلى كليًا عن دينه (مثل المسيحي الذي صار مسلمًا ويرغب في العودة إلى دينه، أو غير المسيحي).

ويظن غالبية المسلمين أن النصارى ليسوا موحدين. ومن ثم كان لابد من تثبيت هذه العقيدة. وقد حاول اللاهوتيون العرب إرساء التوحيد المسيحي من خلال مقاربتين مختلفتين، وهما، النقل والعقل. وتتبع المجادلة القائمة على النقل ثلاثة مسارات مختلفة: (أ) التوسل بالكتاب المقدس: وهذه هي الطريقة التي تبناها، على سبيل المثال، أبو راطبة التكريتي (القرن الثالث الهجري / ٦م) وساويرس بن المقفع أسقف الأشمونين، وإيليا النصيبيني (مات بعد سنة ٤٤٠هـ/١٠٤٩م)، والمؤلف المجهول لمخطوط سنة ١١٢٩م ؛ والمؤتمن بن العسال ؛ (ب) اللجوء إلى القرآن نفسه: وهنا نجد نصين حاسمين بصفة خاصة، المقابلة الثالثة بين إيليا النصيبيني مع الوزير المغربي،

والمخطوط مجهول المؤلف فى سنة ١١٢٩م (جـ) اللجوء إلى التراث الإسلامى: وهكذا يقيم إيليا قضيته على المفسرين (خاصة أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى) وعلى علماء الكلام (ولاسيما الباقلانى)، على حين أن المؤلف المجهول لمخطوط السبت يعتمد على الفقهاء والمحدثين.

أما المجادلة اعتمادًا على العقل فتتبع عددًا من المسارات الفلسفية المختلفة. وهكذا يشرح أبو راطبة التكريتى أن التوحيد المسيحى ذروة الكمال: فعلى النقيض من كل كائن مخلوق، الرب واحد فيما يتعلق بالمادة (لأنه بسيط) والثالوث فى العدد؛ وهكذا فإنه «ليس كمثله شىء» (سورة الشورى: آية ١١) ويصيغ عبد المسيح الكندى (القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادى) ردًا على الاعتراض، على أساس من القرآن الكريم، بأن الله ليس له صاحبة ولا ابن. وعلى أية حال، كان أبو زكريا، يحيى بن عدى، أستاذ الأرسطية فى بغداد بعد موت أبى بشر متى بن يونس، وأبى نصر محمد بن محمد الفارابى، هو الذى دحض رأى أبى يوسف يعقوب بن إسحق الكندى، ليبين أنه يوجد بالنسبة لأرسطو ليس ثلاثة أنواع من الواحد وإنما ستة، وأن الرب واحد فى جوهره ومتعدد فى صفاته ؛ إنه اتحاد يتضمن الغيرية.

وهناك عدد من اللاهوتيين، يستلفت النظر منهم المؤلف المجهول من القرن الثانى الهجرى/ الثامن الميلادى، وإيليا النصيبينى، يختتمون عرضهم بإعلان عقيدة توحيدية فى أنقى أسلوب إسلامى.

ويعرض اللاهوتيين عقيدة التثليث فى ثلاث طرق مختلفة:

١- قد يلجأون إلى الكتاب المقدس. وهذه المقاربة تتطلب إظهار أن الثالوث كان يلوح فى العهد القديم ثم تجلى واضحًا فى العهد الجديد. وهناك مؤلف واحد من بين كل اثنين يتبنى هذا المنهج (بداية من أبى راطبة التكريتى).

٢- قد يستخدمون التشابهات، مثلما هو الحال مع كثير من آباء الكنيسة. والفكرة بسيطة، أى إذا تأملنا العالم المخلوق وجدنا فيه كثيرا من الأمثلة عن واحد ويتم التعبير عن الحقيقة نفسها فى ثلاثة أشكال مختلفة. فالمرء يستخدم كلا من المشابهات الطبيعية (العيون، والأشجار التفاح والشمس) والمشابهات الجسدية (الروح، العقل والجسد؛ الروح، الذكاء والكلام؛ الروح، الكلام، والحياة ؛ والإصبع يتكون من ثلاثة مفاصل).

٣- ربما يقومون بتحليل الصفات الربانية. وفى هذه الحال، ينطلق المرء من ثلاثيات فلسفية، لاسيما من الثالوثية الأفلاطونية الجديدة (الخيِّر والحكيم والقوى) أو من الثلاثية الأرسطية (عقل عاقل نفسه ومعقول لنفسه) «التى اكتشفها» يحيى بن عدى، أو من ثلاثيات أخرى تتفق مع النظام الفلسفى لمؤلفى المقالات. وإذا ما سئلوا لماذا يقيدون أنفسهم بثلاث صفات، يرددون بأن ما يهمهم هى الصفات الجوهرية، مثل الوجود والحياة والحكمة، التى تتمايز عن «صفات الإضافة أو النسبة» وعن «صفات الفعل».

وفى سبيل تأكيد ألوهية المسيح، ينطلق معظم اللاهوتيين من التأكيد القرآنى على أن المسيح «كلمة الله». وبما أن كلمة الله لا تنفصل عنه وخالدة معه، فإن المسيح يشارك الرب فى الخلود ولا يمكن فصله عنه. وكان إيليا النصيبى رائدًا فى منهج آخر. إذْ إنه قارن بين المسيح والأنبياء، ثم بين أنه كان متفوقًا على كل منهم بشكل منفرد (آدم الذى خلق بدون بذرة بشرية، ويوحنا المعمدان، الذى كان بتولاً، وموسى صانع المعجزة وإينوخ الذى رفع إلى السماء). بالنسبة لهم جميعا إذا ما أخذوا باعتبارهم فئة واحدة (بسبب إعفائه من الخطيئة، وحقيقة أنه كلمة الرب، وليس مجرد مخلوق بكلمة الرب).

هناك ثلاث طرق مختلفة لتأسيس التجسد، والاتحاد، بل الاتصال:

١- بحث كثير من اللاهوتيين فى ثنايا العهد القديم عن هذه العقيدة من خلال النبوءات المعلنة.

٢- اتبع يحيى بن عدى مسارًا فلسفيًا. وإذ اتخذ يحيى بن عدى نقطة البداية طبيعة الرب بوصفه الجوّاد، الذى يعطى أفضل ما لديه، أى نفسه، فإنه يؤسس «وجوب» التجسد. والبخل والعجز فقط من جانب الرب يمكن أن يحولا بينه بينه وبين أن يعطى مثل هذه الهبة، ولا تتماشى هاتان النقيصتان مع طبيعة الرب ؛ أما على الجانب الإنسانى فإنه لا يمكن أن يمنع هذه الهبة سوى عدم التوافق بين الرب والإنسان ؛ وسوف يكون هذا نقيضًا لحقيقة أن الرب خلق الإنسان، على صورته. وما إن يؤسس المرء إمكانية وضرورة الاتحاد بين الرب والإنسان، فإن على المرء أن يستنتج أن هذا قد حدث بالضرورة. وإذا كان الخلق فعلاً من أفعال الجود من الرب لصالح الإنسان، من خلال التجسد، فإن الرب يستكمل حبه للإنسان.

٣- ويثنى أبو الفضائل صفى الدولة بن العسّال المجادلات السابقة ويضيف مجادلة ثالثة، وهى أيضا مجادلة تقليدية، مؤداها أن الإنسان، لكى يستكمل طبيعته، يحتاج إلى الرب.

والعرض الأساسى لحقيقة المسيحية يوجد فى كتاب أبى رائطة التكريتى، ردا على سؤال طرحه المعتزلى أبو معن ثمامة البصرى (ت حوالى ٢١٣هـ/ ٨٢٨م). وقد تكررت روايته آنذاك، مع عدد من التنويعات المختلفة، بواسطة دستة من اللاهوتيين، بمن فيهم حنين بن إسحق العبادى[1]. وجوهر المجادلة أن المسيحية تقبلها كل من العلماء والجهلة، حتى على الرغم من أن عقائدها متعارضة مع العقل وأخلاقياتها متعارضة مع الملذات الحسية. وعلى أية حال، فإن العلماء يقبلون فقط ما هو مضاد للعقل ويتقبل الجهال ما هو ضد الملذات الحسية،، إذا ما كانوا مكرهين على هذا. وهناك نوعان من «القهر»، المعجزات والسيف، وليس هناك من أجبر على أن يصبح مسيحيًا بحد السيف. فالناس إذن قد قهروا بواسطة المعجزات، التى تأتى من الرب بالضرورة. والإشارة إلى الإسلام واضحة هنا. ويمضى حنين بن إسحق ليضيف المزيد من التنقيحات إلى المجادلة، وهو يضع التمييز بين المعايير الجيدة والمعايير السيئة فيما يتعلق باعتناق المسيحية.

التاريـــخ

أعطى المؤلفون النصارى العرب قدرًا كبيرًا من الاهتمام للتاريخ. وهنا سوف نتناول أولا عددًا من المؤلفات الصغرى وتواريخ الطب والعلوم، ثم نناقش عددًا من الكتب الكبرى الأطول مساحة. وهناك ما يقرب من عشرين من الكتب الصغيرة تستحق الذكر، سواء بسبب جدارتها الذاتية، أو بسبب مؤلفها. وقد وضعناها هنا بحسب ترتيبها الزمنى، لتصل إلى ختامها مع القرن الخامس الهجرى / الحادى عشر الميلادى.

وهناك من القرن الثالث الهجرى / التاسع الميلادى سبعة كتب: «كتاب المشاهدات والأخبار» للوزير أبى العباس الفضل بن مروان بن ماسرجيس النصرانى (١٥٦-٢٥٠هـ / ٧٣٣-٨٦٤م)؛ والكتابان ليوسف بن إبراهيم بن الداية، الأخ بالرضاع للخليفة المعتصم، وقد ولد سنة ١٨٠هـ/ ٧٩٦م ومات سنة ٢٦٥هـ / ٨٧٨م، وكان مؤرخا مهمًا للثقافة وكتب كتابا بعنوان «أخبار أبى نوار» وكتابا آخر بعنوان «كتاب فى أنواع الأخبار» ؛ والتاريخ العام الذى ألفه حنين بن إسحق؛ و «كتاب أخبار الحوارى» لإبراهيم بن عيسى (القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادى)؛ والتاريخ

(1) Kh. Samir, 'Liberté religieuse', 93-121.

المختصر الذى كتبه الراهب هارون بن عازور، الذى يمتد من آدم حتى نهاية القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادى، والذى استخدمه فيما بعد أبو سعيد عبيد الله بن جبريل (ت ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م) وابن أبى أصيبعة؛ والتاريخ العام لقيس المارونى (يبدأ من القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى) الذى يمتد من خلق العالم حتى عهد المكتفى (حكم من ٢٨٩-٢٩٥هـ/ ٩٠٢-٩٠٨م)، والذى رأى المسعودى أن له قيمة عالية.

وهناك سبعة كتب أخرى تنتمى إلى القرن التالى: «كتاب الفردوس فى التاريخ» لقسطا ابن لوقا، الذى مات عند بداية القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى؛ و «تاريخ الملوك والأسر الحاكمة من آدم حتى قسطنطين»، الذى ألفه الراهب الملكانى المصرى أثناسيوس، وأوصى به المسعودى، والتاريخ المفقود ليعقوب بن زكريا، الكسكرى، الذى تفوق على أعمال المسيحيين الآخرين، حسبما يرى المسعودى ؛ تاريخ ملوك اليونان والبيزنطيين والفلاسفة البيزنطيين الذى كتبه الفيلسوف أبو زكريا دنحا (القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى) حوالى سنة ٣١٣هـ / ٩٢٥؛ ومؤرخة مجهولة المؤلف محفوظة فى كنيسة القصيان فى أنطاكيا ولكنها مفقودة الآن وقد ذكرها المسعودى ؛ النسخة المختصرة من تاريخ أبى جعفر محمد بن جرير الطبرى، التى اختصرها عريب بن سعد القرطبى (القرن الرابع الهجرى / العاشر الميلادى) وأكملها فيما بعد بالمغرب والأندلس، مع كتابه «صلة تاريخ الطبرى» الذى يغطى السنوات ٢٩١-٣٢٠هـ / ٩٠٤-٩٣٢م) (والكتابان الأخيران موجودان).

فى القرن الخامس الهجرى / الحادى عشر الميلادى ظهرت كتب عديدة، ومنها تاريخ البطاركة النساطرة الذى كتبه يوحنا بن الطبرى ؛ وكتاب الراهب ثيوفيلوس «تاريخ ثوفيل الراهب المؤرخ»، الذى يمتد من آدم حتى القرن الخامس الهجرى / الحادى عشر الميلادى؛ كتاب «زيج التواريخ» ليحيى بن جرير التكريتى، الذى يمتد من آدم حتى سنة ٤٧٣هـ/ ١٠٨٠م؛ وكتاب ميخائيل بن بدير، الذى ترجم فى سنة ٤٨١هـ / ١٠٨٨م جزءا من التاريخ القبطى لبطاركة الإسكندرية إلى اللغة العربية (هذا الكتاب الأخير لا يزال باقيًا).

والدور المهم الذى لعبه المسيحيون فى الطب والعلوم العربية معروف ومشهور. وقد ألف عدد عدد من الكتاب النصارى تواريخ فى الطب، وهناك سبب طيب يدعو إلى افتراض أنهم اخترعوا هذا النوع من التأليف، الذى بلغ أوجه فى كتاب ابن أبى أصيبعة. ومن هذه الكتب من الجوهرى

أن نذكر الكتب التالية: فى القرن الثالث الهجرى / التاسع الميلادى، ومن بين العديد من الكتب الأخرى، كتاب «نوادر الفلاسفة والحكماء» لحنين بن إسحق مع كتابه « آداب المعلمين القدماء»؛ وكتاب «أخبار الأطباء» وكتاب «أخبار المنجمين» ليوسف بن إبراهيم بن الداية؛ و «تاريخ الأطباء» وكتاب «أدب الطبيب» [1] لإسحق بن على الرهاوى؛ وكتاب «أخبار الأطباء» لقثيون ابن أيوب الترجمان (منتصف القرن الثالث الهجرى/ التايع الميلادى) الذى اقتبسه أكثر من ثلاثين مرة ابن أبى أصيبعة؛ وكتاب «تاريخ الأطباء» لإسحق بن حنين (ت٢٨٩هـ / ٩١١م).

وفى القرون التالية كان من بين الكتب التى من هذا النوع «كتاب شرح مذاهب اليونانيين» لقسطا بن لوقا ؛ وكتاب «مناقب الأطباء» لعبيد الله بن جبريل، آخر أبناء عائلة بختشيوع؛ وكتاب «دعوة الأطباء» [2] لأبى الحسن المختار بن عبدون بن بطلان،، الذى استكمل فى القسطنطينية سنة ٤٤٥هـ/ ١٠٥٣م ؛ وكتاب «بستان الأطباء وروضة الألباء» لابن المطران، الطبيب الشخصى لصلاح الدين، الذى اعتنق الإسلام قبل وفاته سنة ٥٨٧هـ / ١١٩١م بعامين.

وبدأت كتب التاريخ الكبيرة الباقية فى الظهور فى أثناء القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى. وهى تميل إلى التواريخ الكنسية، ولكن مع خليط من التاريخ الدنيوى. وغالبا ما تقدم معلومات لم تكن معروفة للمؤرخين المسلمين، لأنها قد وضعت على أساس من الوثائق اليونانية أو السوريانية أو القبطية، التى لم يكن للمؤرخين المسلمين وسيلة إليها. وعلاوة على ذلك، فى حالات عديدة، هناك شهادات لشهود عيان. وفى كل منها وجهة نظرة جديدة، هى وجهة نظر الأقليات، مطروحة، وتبدى اهتمامًا غير عادى بالتفاصيل. ونعرف عن ثلاثة كتب أخرى مهمة من هذه الفترة. كتاب «نظم الجوهر» لسعيد بن بطريق، بطريرك الإسكندرية الملكانى من سنة ٩٣٣ إلى سنة ٩٤٠م، ويهتم بالتاريخ الدنيوى والكنسى منذ أقدم العصور حتى سنة ٣٢٦هـ/ ٩٨٣م. وهناك ملكانى آخر، هو محبوب قسطنطين (القرن الرابع الهجرى / العاشر الميلادى) أسقف منبج، كتب تاريخا عالميا بعنوان «كتاب العنوان» الذى يمتد من الخليقة حتى سنة ٣٣٠هـ/٩٤٢م، ومن سوء الحظ أن المخطوط الوحيد المعروف يتوقف عند سنة ١٥٠هـ / ٧٦٧م، ولكن يجدر بنا أن نلاحظ أنه بالنسبة لهذا الجزء الأخير استخدم روايات شهود العيان، كما جاءت

(١) انظر ما سبق، الفصل التاسع عشر.

(٢) انظر ما سبق، الفصل التاسع عشر.

فى التاريخ العالمى للفلكى المارونى ثيوفيلوس الرهاوى، الذى مات سنة ١٦٩هـ / ٧٨٥م. ومرة أخرى فى مصر، فى النصف الأخير من القرن نفسه، صنف ساويرس بن المقفع، على أساس البحث الشاق فى الأديرة القبطية، تاريخا للكنيسة بعنوان «كتاب سير البيعة المقدسة» المعروف عمومًا باسم تاريخ بطاركة الإسكندرية. وهذا، على أية حال، سبب جيد لأن نفترض أن الصيغة المحددة لهذا الكتاب يجب أن تنسب إلى أبى البركات موهوب بن منصور الذى كان شماسًا فى الإسكندرية فى نهاية الخامس الهجرى / الحادى عشر الميلادى. كما ألف موهوب بن منصور أيضا «كتاب المجامع»، الذى يجمع فى محتواه بين التاريخ واللاهوت وقصد به الرد على تاريخ سعيد بن بطريق. وقد ترجم إلى اللغة الجعيزية (الحبشـية) فى القرن التاسع الهجرى/ الخامس عشر الميلادى.

وقد وصلتنا أربعة كتب من القرن الخامس الهجرى / الحادى عشر الميلادى. مؤرخة إيليا الأسقف النسطورى لنصيبين، والذى كتب فى أعمدة متوازية بالسوريانية والعربية. ويغطى الجزء الأول السنوات من ٢٥هـ / ٦٤٥م إلى ٤٠٤هـ/ ١٠١٨م، على حين أن الجزء الثانى مقالة حسابية (زيج)، وبها جداول للتوفيق بين العصور المختلفة، وقد تم تأليف الكتاب كله قبل سنة ٤١٧هـ / ١٠٢٦م. وكتب الملكانى يحيى بن سعيد الأنطاكى «كتاب الذيل» على كتاب سعيد بن بطريق الذى يمتد من ٣٢٦هـ / ٩٣٨م إلى سنة إلى سنة ٤٢٥هـ / ١٠٣٤م. وهذا الكتاب مصدر مهم للفترة الفاطمية فى مصر وبلاد الشام، وأيضا بالنسبة للعلاقة مع البيزنطيين. وقد عاش سعيد بن بطريق فى الإسكندرية، حيث كتب تاريخه حوالى سنة ٣٩٦هـ / ١٠٠٦م، ثم عدَّل فيه بعد عدة سنوات. وأخيرا فى سنة ٤٠٥هـ / ١٠١٤م، ذهب إلى أنطاكية، وعلى أساس وثائق جديدة، ألف روايته النهائية وكان عمله موضوعيا لدرجة أنه استخدم، منذ القرن السادس الهجرى/ الثانى عشر الميلادى، من جانب المؤرخين المسلمين من أمثال عبد الرحمن بن المنقذ (ت ٥٨٨هـ/ ١١٩٢م). وحولية سييرت (التى سميت باسم بلدة كردية صغيرة، حيث تم العثور على المخطوط) كتبها مؤلف نسطورى حوالى سنة ٤٢٩هـ/ ١٠٣٦م، كان مهتما بشكل خاص بالتاريخ الكنسى، واعتمد على عشرات من المصادر السوريانية والعربية. وفى المخطوط الذى لدينا الآن تتوقف المؤرخة عند سنة ٣٠هـ/ ٦٥٠م. والقس والوجيه القبطى أبو البركات موهوب بن منصور بن مفرج الإسكندرانى (حوالى سنة ٤١٦-٤٩٧هـ/ ١٠٢٥-١١٠٣م) جمع التاريخ الكلى لبطاركة الإسكندرية الذى كان قد وضعه فى الأساس ساويروس بن المقفع، وألف سير اثنى عشر بطريرك

من ٢٦٦-٤٨٥هـ / ٨٨٠-١٠٩٤م). وقد مات بعد أن أكمل سيرة ميخائيل الرابع (٤٨٥-٤٩٥هـ/ ١٠٩٢-١١٠٢م)، بيد أن نصه لم ينج من عوامل الزمن. وفي القرن السادس الهجرى/ الثانى عشر الميلادى، إذا ما استثنى المرء من مؤرخى البطاركة الأقباط (يوحنا بن سعيد بن يحيى بن مينا، المعروف باسم ابن القلزمى (الذى كتب حوالى سنة ٥١٧هـ/ ١١٢٣م)، والبطريرك القبطى مرقص الثالث ابن زرعا ١١٦٦-١١٨٩م) فهناك كتابان فقط جديران بالذكر. ففى حوالى سنة ٥٤٥هـ / ١١٥٠م ألف النسطورى مارى بن سليمان (القرن السادس الهجرى/ الثانى عشر الميلادى) موسوعة دينية ضخمة عنوانها «المجدل للاستبصار والجدل». وفى الفصل الخامس من الجزء الخامس، وضع تاريخا كنسيا مطولاً، يدخل فيه المشهد بشخصه بعد الكاثوليكوس مكيخا الأول (٤٨٥-٥٠٤هـ / ١٠٩٢-١١١٠م) [1].

وفى سنة ١٢٠٩م، ألف القبطى أبو المكارم سعد الله بن جورجيس بن مسعود تاريخا عن الكنائس والأديرة. والمخطوط الوحيد (Munich Arab.2570) غير كامل وغير مرتب. ويغطى فى شكله الحالى كنائس مصر وأديرتها (القاهرة والدلتا)، وسيناء، والقدس، وفلسطين، والشام، والعراق وتركيا بل وروما. ويحمل هذا الكتاب الكثير من المعلومات التاريخية الدقيقة عن الكنائس، وبنائها وتدميرها، وهندستها المعمارية وزخرفتها إلخ.

ومن ثم فإن هناك تاريخين كتبهما القبط يستحقان الاهتمام فى النصف الأول من القرن السابع الهجرى / الثالث عشر الميلادى (حتى سنة ٦٥٦هـ / ١٢٥٨م)، إذا ما استبعد المرء التاريخ العالمى الذى كتبه المكين جورجيس، وكنيته ابن العميد، بعد سنة ٦٦٠هـ / ١٢٦٢م. وفيما بين سنة ٦٠٥هـ / ١٢٠٨م وسنة ٦١٢هـ / ١٢١٥م، كتب أبو صالح الأرمنى تاريخا عن الكنائس والأديرة، من النوع السابق نفسه. وقد بدأ فى القاهرة، صاعدًا وادى النيل ليصف بالتفصيل الصعيد والنوبة، مع ملحق عن الحبشة والمغرب والأندلس. وقد زعم أن هذه التاريخ ليس إلا الجزء الثانى من تاريخ أبى المكارم الذى سبق ذكره فى السطور السابقة، بيد أن فحص الكتابين يبين أننا بإزاء كتابين مختلفين لمؤلفين مختلفين. وقد ألف النشو أبو شاكر بن الراهب سناء الدولة أبى المكارم بطرس بن المهذب (القرن السابع الهجرى/ الثالث عشر الميلادى) «كتاب التواريخ»، الذى يمتد من آدم حتى عام ٦٥٥هـ / ١٢٥٧م)، ويتكون من ثلاثة أجزاء: مقالة عن الفلك والتتابع الزمنى (الفصول ١-٤٧) ؛ ومؤرخة عالمية، إسلامية وكنسية فى طبيعتها

(1) Mari b. Sulayman , al- Majdal, ed. H. Gismondi, Rome, 1899 156.

تشغل ما يقرب من ثلثى الكتاب (الفصول ٤٨-٥٠) ؛ وخلاصة عن تاريخ أول سبعة مجامع مسكونية (الفصل ٥١). وقد حظى هذا الكتاب بنجاح كبير بين المسيحيين فى أثناء حياة المؤلف، واستخدمه المؤتمن بن العسَّال والمكين جورجيس؛ وكثيرا ما ترد اقتباسات منه لدى المقريزى وابن خلدون، وقد ترجم إلى اللغة الجعيزية على يدى عنبقم حوالى سنة ٩٢٠هـ / ١٥١٤م، وبهذا الشكل صار كلاسيكيا. أما المؤرخة الشرقية Chronicum Orientale الشهيرة، والتى ترجمت إلى اللغة اللاتينية للمرة الأولى سنة ١٦٥١م على يدى إبراهيم الحاقلانى، فهى مجرد تلخيص تافه للفصول ٤٨-٥٠ قام به مؤلف مجهول من القرن السابع الهجرى/ الثالث عشر الميلادى.

دوائر المعارف الدينية:

مضت أربعة قرون قبل الإحساس بأن هناك حاجة لجمع المعلومات الدينية فى موسوعة. وكان لهذا النوع أن يتطور بصفة رئيسية فى القرنين السادس والسابع الهجريين/ الثانى عشر والثالث عشر الميلاديين. وفى أثناء الحقبة التى نهتم بها هناك أربعة أعمال جديرة بالملاحظة. فقد تم تأليف «المرشد» على يدى أبى نصر يحيى بن جرير التكريتى، وهو مؤلف شامى أرثوذكسى لدينا من تأليفه ستة كتب تهتم بالتنجيم. وتتألف موسوعته من أربعة وخمسين فصلاً وتهتم باللاهوت، والطقوس، والروحانيات، والقانون. وقد نقل عنه ياقوت فى «معجم البلدان»، وابن أبى أصيبعة، والموسوعة القبطية.

وحوالى سنة ٦٦٢هـ / ١٢٦٣م، أنهى القبطى المؤتمن بن العسَّال مسودة كتابه ملخص اللاهوت بعنوان «مجموع أصول الدين ومسموع محصول اليقين»، وهى دائرة معارف فلسفية - لاهوتية لافتة فى سبعين فصلا. وحاول فيها أن يجمع كل الموروث المسيحى العربى وأن ينظمه فى طريقة منهجية.

فى سنة ٦٦٩هـ/ ١٢٧٠م ألف النشو أبوبكر أبو شاكر بن الراهب كتابه «كتاب البرهان»، وهو موجز دينى يتألف من خمسين سؤالاً تهتم بالفلسفة، واللاهوت، والأخلاق والروحانيات. وقد وضع الفصول ٢٨-٤٠ على أساس «كتاب الأربعين» لفخر الدين الرازى.

الفصل السابع والعشرون
الأدب اليهودى - العربى

بول فينتون

جامعة جان - مولين، ليون٣

شهدت فترة العصور الوسطى نتاجًا قويًا ومتنوعًا من الأدب العربى الذى كتبه يهود، والذى بفضل إثرائه الفكرى واللغوى للثقافة اليهودية والعربية يستحق أن يوضع ضمن أى مسح تاريخى للآداب العربية.

فقد ظهر الأدب اليهودى- العربى فى وقت كانت فيه أغلبية اليهود يعيشون تحت السيادة الإسلامية، عندما كان المسلمون فى ذروة إنجازاتهم الثقافية. وقد بدأ التدهور عند نهاية العصر العباسى، عندما بدأ استخدام اللغة العبرية فى الأغراض الأدبية يكتسب أرضًا. وكان هناك عاملان، أحدهما خارجى، والآخر داخلى، تسببا فى اضمحلال الآداب اليهودية- العربية. أولا الانكفاء الثقافى، وفيما بعد عدم الكفاية فى اللغة العربية الكلاسيكية، وثانيا تشجيع ثقافة عبرية واسعة فى أعقاب مدارس الترجمة الإسبانية سنة ١٣٩١م وسنة ١٤٩٢م. وعلى أية حال، استمرت كتابة نوع من العربية الدارجة، على الرغم من أنها كانت بين الطبقات الأقل ثقافة، حتى العصور الحديثة، عندما جرب اليهود فى أعقاب حركة التنوير الأوربية نهضة ثقافية وإحياء أشكال بعينها من اللغة العربية الأدبية. وفى شمال أفريقيا استخدمت «لغة دارجة فصيحة» للتعبير عن موضوعات جديدة مستلهمة من الهسكالاه الأوربية، على حين استخدمت اللغة العربية فى الشرق، أحيانا فى حروف عربية، وكانت أقرب إلى اللغة الفصحى.

ومنذ ذلك الحين كان يتم تطبيق مصطلح «اليهودية العربية» بشكل عام على كل كتابات اللغة العربية المسجلة بحروف عبرية لاستخدام القراء اليهود، بغض النظر عما إذا كانت هذه الكتابات لها سمات يهودية محددة. مثل هذه السمة التفريقية برهنت فى بعض الأحيان على أنها مضللة بل إنها استفزت أحيانا بعض الرفض وغالبًا ما أثارت الاحتجاج الصريح.

وبينما حقا أن الكتلة الأساسية فيما يسمى الأدب اليهودى- العربى لها سمة متمايزة خاصة بالفعل وتقاليد أدبية محددة خاصة. بمجتمع محدد بشكل واضح دينيًا تفرق بينه وبين الأدب العربى العام، بيد أنه اتجاه تعس لتصنيف نصوص على أنها يهودية - عربية مع أنها يهودية فى حروفها فقط وليس فى محتواها . وإذا كان هناك تعريف للأدب اليهودى- العربى بأنه: «الكتابات التى ألفها مؤلفون يهود باللغة العربية تتناول موضوعات ذات اهتمام يهودى غالب، وبشكل عام- ولكن ليس بصورة حصرية- استخدام الخط العربى وغالبًا الافتراض المسبق بوجود درجة من الألفة مع اللغة العبرية »، فإن مثل هذا التعريف لابد أن يناسب بصورة مرضية الكتابات اليهودية المؤلفة بالخط العربى، على الرغم من أن المقصود بها أن تنتشر فى أوساط اليهود الداخلية. وعدة ترجمات وشروح للكتاب المقدس بالخط العربى ويعتقد أنها قد نسخت من أجل استخدام القرائين ثم حفظها ، فى وثائق الجنيزة القاهرية بصورة رئيسية. وليس من الواضح ما إذا كان هذا اللجوء إلى الحروف العربية بسبب عدم معرفتهم بالخط العبرى، كما صرح يوشع بلاو Jashua Blau [1]، أو لتجنب التدنيس الذى قد يحل فى النهاية بالخط العربى المكتوب على الورق. وهناك ظن بأن المؤلفين الأوائل من أمثال سعديا وإسحق بن سليمان الإسرائيلى قد كتبوا بعض مؤلفاتهم بقصد النشر الخارجى بحروف عربية. وثمة مخطوط عربى لكتاب ابن ميمون «مرشد الحيران»، يفترض أنه كان يخاطب المسلمين، نشره أتاى H.Atay[2] وكان لابد للتعريف المذكور فى السطور السابقة أن يستعيد الكتابات العربية ذات الطابع العام والتى نقلت بحروف عبرية، على الرغم من الحقيقة القائلة إن الحروف العبرية يمكن أن تضفى عليها شكلاً إملائيًا مستقيما ، بغض النظر عما إذا كان مؤلفوها من اليهود. هذه الكتابات التى كانت تتضمن من بين أشياء أخرى كتبا علمية، وطبية وفلسفية، ينبغى تقييمها فقط باعتبارها ببساطة تآليف عربية بحروف عبرية. ونسخ أعمال المؤلفين المسلمين بحروف عبرية لا يمكن أن يجعلها من المؤلفات اليهودية- العربية، لأنها مجرد شبيه لكتابة اللغة العربية بحروف سوريانية (كرشوفى) لاستخدام المسيحيين فى الشرق، أو مثل نسخ النصوص اليهودية- العربية بحروف عربية لاستخدام المتعربين ؛ وهكذا فإن نسخة

---

(1) Emergence and linguistic Background of Judaeo- Arabic, Jerusalem, 1981, 43.

(٢) وهو شذرة من نص عربى كتب بالخط العربى يفترض أنه لاستخدام اليهود ، تم حفظه فى أوراق الجنيزا.
T-S Ar. 18 (1) 141, NS 306. Ar. 42-44, As 178. 222, Misc. 24-85, As 178, 228, T-S Misc. 24-85, As 178, 228 and New York , GTS ENA 3916. 19 and ENA 3920.5).

من القرآن مكتوبة بحروف عبرية (كما هو موجود فى أوراق الجنيزا T-S Ar.51062 وفى غيره من المخطوطات) ليس عملاً يهوديًا - عربيا بأكثر من بعض مطبوعات أوربية باكرة قدمت اللغة العربية بخط عبرى، ببساطة لأن قراءها لم يكونوا على ألفة بالخط العربى، أو لأنه لم يكن هناك حروف طباعة عربية متاحة فى ذلك الوقت. وعلى سبيل المثال، الهوامش العربية على أول مطبوعة لاتينية (Basel, 1543) للقرآن الكريم بواسطة Th. Bibliander، مكتوبة بحروف عبرية. ويجب أن نلتفت أيضا إلى كتاب Historia Orientalis الذى ألفه هوتنجر J.H. Hottinger. ففى الطبعة الأولى (Zurich 1651) طبعت كل النصوص العربية بحروف عبرية، متبعًا نظامًا يختلف قليلاً عن ذلك النظام المستخدم فى النصوص اليهودية- العربية؛ وفى الطبعة التالية سنة ١٦٦٦م ظهرت النصوص نفسها بالخط العربى> من المفترض أنه حدث بعد أن وجد حرف عربى للمطبعة.

وبدون الذهاب بعيدًا بحيث ندعى أن اللغة اليهودية - العربية لغة منفصلة، ومع هذا فإنه لا ينكر أنها تبدى ملامح لغوية متمايزة ومحددة. وإلى جانب درجة العناصر العبرانية، التى تحددها مادة الموضوع، وعادة ما توضح اتساقًا ملحوظًا مع الصرف والتركيب اللغوى العربى، تحتوى اللغة المكتوبة أيضا على نسبة مئوية من الملامح العربية الجديدة أعلى من اللغة العربية التى كتب بها الأدب الإسلامى. وربما يكون هذا راجعًا إلى حقيقة أن اليهود كانوا أقل انصياعًا للنماذج الأسلوبية فى اللغة العربية القديمة. هذا المزيج المثير من العناصر الكلاسيكية والعناصر الكلاسيكية الجديدة يوصف بأحسن طريقة على أنه المستوى العربى المتوسط ويوفر نظرة تنويرية فى البنية التحليلية للغة العربية الوسطى، ويكشف فى الوقت نفسه الكثير من الأمثلة على التصحيح المغالي الذى كانت تحركه الرغبة فى الحفاظ على الرنين الكلاسيكى. وأمثلة النصوص اليهودية- العربية التى قدمت فى ألفاظ عبرية، أكثر تفريقية من اللغة العبرية، تؤسس الانعكاس المخلص للنطق العربى المعاصر وعملية التعديل والاستبعاد لحروف متحركة وساكنة معينة، تنعكس فى ظواهر موازية فى اللهجات العربية الحديثة. وعلاوة على ذلك، وعلى النقيض من العبارات الكلاسيكية، تميل اليهودية العربية إلى أن تكون فضفاضة غير دقيقة.

الأصول:

على الرغم من أن اليهود سكنوا فى أماكن من شبه الجزيرة العربية على مدى عدة قرون قبل الإسلام، فليس هناك دليل على أنه كان لديهم تراث عربى مكتوب، على الرغم من الرواية المشكوك فيها بأنها راسلوا النبى محمد عليه الصلاة والسلام فى لغة عربية مكتوبة بحروف عبرية[1].

وفى أعقاب الفتوح الإسلامية وانتشار اللغة العربية باعتبارها الوسيط الثقافى اتخذ اليهود فى البلاد المفتوحة، والذين كانوا قبل ذلك يتحدثون الآرامية فى الشرق. والبربرية أو الرومانسية فى الغرب، اللغة العربية بالتدريج لغة لمعظم حاجاتهم الأدبية. وقد زعم كتاب اليهودية- العربية أنفسهم والمستشرقون فيما بعد، أن اتخاذهم اللغة العربية كان بدافع من الحاجة الناشئة عن عدم كفاية العبرية أو الآرامية فى التعبير عن المفاهيم الجديدة التى تم إدخالها. هذا التبرير يتجاهل حقيقة أن العربية كان عليها أيضا أن تواجه الصعوبات نفسها، على الرغم من أنها قد وظفت فى الكتب اليهودية- العربية الأولى ذات الأهمية التى كانت قد حققت بالفعل قدرًا كبيرًا من التعقيد. وثانيا، فى المجال القانونى، حيث كانت اللغة العربية تتولى التعبير عن معظم المفاهيم المقدسة فى اليهودية فيما بعد، وكانت هناك بالفعل عبارات اصطلاحية فنية متطورة بشكل ثرى، كانت غالبيتها آرامية. وعلى أية حال عندما تدهورت معرفة الكتابة، بما أنها لم تكن ذات سمة مقدسة، فإنها خضعت لتفوق اللغة العربية بالتدريج وبشكل غير مأسوف عليه، لاسيما عندما كانت الأشكال الجديدة للأدب الفقهى تستلهم النماذج العربية. وثالثا، فى مجال الشعر، حيث كانت اللغة مطلوبة أن تكون فى عز ثرائها، كان من التناقض أن اليهود استمروا فى التأليف باللغة العبرية. هذا الاختيار كانت له عواقب خطيرة على التطور التالى للأدب اليهودى- العربى، ويستحق أن نتناوله بقدر أكبر من التفصيل. وكان يبدو أن اللغة المقدسة التى استمرت فى هذا المجال حيث كان يوجد بالفعل تراث من التأليف العبرى ؛ أى الطقوس فى المعابد اليهودية. وفضلاً عن ذلك، فإن المؤسسات الأكاديمية، مثل الجامع والمدرسة، التى لابد أن توفر لليهود البراعة الضرورية لنظم الشعر العربى، لم تكن متاحة لهم. وربما كانت هناك دوافع أيديولوجية أيضا، مستلهمة من روح الشعوبية التى حفزت اليهود على إظهار قدرة اللغة العبرية

(١) قارن. أحمد بن يحيى البلاذرى. فتوح البلدان. القاهرة، ١٩٣٢م، ٤٦٠.

على التعايش مع اللغة العربية. وثمة افتراض أكثر حداثة مؤداه أن اختيار اللغة كان يحسمه مستوى النص المكتوب بها. وحيث أنه فى الثقافة السائدة كانت اللغة تستخدم لحمل تسجيل مبجل، مثل سجل الشعر العربى الكلاسيكى، فإن العبرية كانت ستحل محلها. ومن ناحية أخرى، عندما استخدم سجل عربى وسيط، مثلما هو الحال فى الكتابات العلمية، كانت تستخدم اليهودية- العربية بالتالى[1].

وبالإضافة إلى هذه الاعتبارات، هناك عاملان آخران يقترحان تحفظًا معينًا على جزء من اليهود تجاه الثقافة السائدة. وبينما الحقيقة تقول إن اللغة العربية فى نهاية الأمر اجتاحت جميع مناطق التعبير الأدبى اليهودى، وتوغلت داخل أكثر القطاعات قدسية، فإن عملية التثقيف كانت بطيئة نسبية، لأنه لم يحدث حتى القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادى أن ظهرت الكتابات اليهودية- العربية الأولى ذات الأهمية. وربما يكون هذا راجعًا إلى حقيقة أن المراكز الرئيسية للتعليم اليهودى، مثل أكاديمية سُرى فى جنوب العراق وأكاديمية الأنبار الأقلّ شأنا، كانتا فى منطقة ريفية تتحدث اللغة الآرامية حيث كان التعريب يتقدم فى بطء. ولم يحدث سوى عند بداية القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى أن تم نقل هاتين المؤسستين إلى بغداد. وثانيا، أنه قبل أن يستوعب اليهود اللغة العربية، اصطبغت اللغة العربية التى يستخدمها اليهود مسحة عبرانية. وعلى الرغم من وجود كتابات عربية بحروف عربية، فإن الجزء الغالب من الكتب العربية المكتوبة بحروف عبرانية الموجودة فى أوراق الجنيزا فى القاهرة تشى أن غالبية اليهود لم يكونوا مهرة فى القراءة والكتابة بالخط العربى. حتى أعظم يهودى فى العصور الوسطى، موسى بن ميمون، اختار أن يؤلف كتاباته الطبية العربية، الموجهة إلى غير اليهود، بحروف عبرانية (حسبما وجدت فى المخطوطات العبرانية (T-S Ar.21. 112 ; Misc. 34024). وربما لم يكن هذا بالضرورة نتيجة تردد داخلى، ولكنه حصاد المنع المفروض على أهل الذمة بالبيئات الإسلامية ضد الإفادة من الخط العربى. ذلك أن ابن قيم الجوزية (٧٥١-١٣٣٠م) يقرر أنه «يجب منعهم من تعلم الكتابة حتى من أجل حفر أختامهم»[2] ووفقا لبعض الفقهاء كان ممنوعًا تعليم أهل الذمة اللغة العربية أو حتى الكتب الدينية أو العلمية المكتوبة باللغة العربية. وحتى فى زمن متأخر مثل سنة ١٠٤٤هـ/

---

(1) Cf. C. Rabin, « Hebrew and Arabic in medieval Jewish Philosophy», A. Altmann Festschrift, Alabama, 1979,235-45.

(٢) شرح الشروط العمرية، طبعة صالح، دمشق، ١٩٦١م، ١١١.

١٦٣٤م يقرر جاكوب رومان محب الكتب فى رسالة كتبها إلى بوكستورف J.Buxtorf عن مشروعه لتأسيس مطبعة عربية فى استنبول «بيد أن اللغة العربية لا يمكن أن تطبع فى حروف عربية وإنما فى حروف عبرية، لأننا لا نستطيع أن نطبع فى حروف عربية فى هذه المدينة، لأن المسلمين لن يسمعوا عنها»[١]. والواقع أنه كان سيبدو من الحكاية التى رواها أبو المنجا[٢] أن كتابة القرآن الكريم بالخط العربى بواسطة أحد أهل الذمة كانت عقوبتها الموت»[٣].

المدى:

الحكم الكبير من الإنتاج المكتوب لليهود باللغة العربية دينى الطابع ولا يهتم إلى حد كبير بالاعتبارات الجمالية الخاصة بالعلوم الأخرى. ومن ثم فمن الصعب الحديث عن «الآداب» بالمعنى الدقيق للمصطلح، على الرغم من أنه كانت هناك مؤلفات ذات قيمة فنية مهمة، وبالمثل، فإن التراث الأدبى الطويل ليهود الشرق كان فى الأساس محدودة فى نطاق الموضوعات الدينية ذات الطبيعة التشريعية والمواعظ ؛ على أية حال، فإن الاتصال بالثقافة المتنوعة للحضارة الإسلامية الجديدة لم تصب فقط فى مثل هذه العلوم التقليدية مثل اللاهوت والديانة روحا جديدة من العقلانية والمنهجية، ولكنها خلقت أيضا مناطق جديدة تمامًا للدراسة، مثل الفلسفة وفقه اللغة، والتأويل، والتاريخ، والعلوم. وعلى الرغم من أن تآليف اليهود فى ميادين الطب والفلك كانت ذات أهمية معتبرة، فإن طبيعتها غير الدينية تجعلنا نستبعدها من المسح الحالى، الذى سوف يأخذ فى اعتباره أساسًا المؤلفات فى الفلسفة واللاهوت اليهودى. ومن أجل التوفيق تم تصنيف الكتب اليهودية - العربية تحت العناوين التالية: اللاهوت والفلسفة؛ فقه اللغة والتأويل؛ الكتابات الشرعية الآداب. ومراكز التعليم الرئيسية فى هذه الفترة، بغداد، والقيروان، والأندلس، ثم القاهرة فيما بعد، ربما برهنت على أنها الأكثر ثمارًا، كما أن إسهامها فى التراث اليهودى كان الأكثر استمرارًا.

(1) Cf. M.kayserling, «Richelieu Buxtorf et Jacob Roman», Revue des Etudes Juives , VIII, 1884, 93.

(٢) ابن دقماق، الانتصار، القاهرة، ١٨٩٣، ج٥، ص٤٦-٤٧.

(٣) كان يمكن لمعرفة الخط العربى أو الفارسى أن تكون أساسا لاعتناق الإسلام إجباريًا. انظر:

J.Wolff, Researches and Missionary Labours, London, 1835, 177.

اللاهوت والفلسفة:

أول مفكر بارز فى الفترة اليهودية - العربية كان سعديا جاءون بن يوسف الفيومى (٢٦٩-٣٣١هـ / ٨٨٢-٩٤٢م)، الذى كان نحويا بارزا، ومصنف معاجم، ومفسّرا ومترجما للكتاب المقدس العبرى. وقد ولد بمصر ورحل إلى بغداد فى سن النضج، حيث صار جاءون أو رئيس أكاديمية سورا. وفى مقالته اللاهوتية «كتاب الأمانات» يقدم urhCv الديانة اليهودية فى ضوء علم الكلام المعتزلى. وعلى الرغم من أن سعديا يعتبر عادة أول فيلسوف يهودى، tdfvm أن اليهود كانوا قد انغمسوا بالفعل فى النشاط الفلسفى قبل هذا الوقت [١]. ومن بين لاهوتيين آخرين أفادوا من علم الكلام كان معاصره الأصغر سنًا داود بن مروان بن مقامص (حوالى ٣٠٠هـ/ ٩٠٠م) الذى كانت مقالته الفلسفية «عشرون مقالة» تتناول مشكلات التوحيد والعدل، ولم يبق منها غير بعض الأجزاء [٢]. ويعتقد أنه عاد إلى hgdimvd] بعد أن اعتنق المسيحية، وكتب تفنيدًا للديانة المسيحية بعنوان «الرد على النصارى»، ثم اكتشاف أجزاء منها حديثا فى أوراق الجنيزا بالقاهرة.

والطائفة اليهودية المعروفة باسم «القرائين»، الذين وجه سعديا بعض كتاباته ضدهم، كانوا متأثرين أيضا بصورة عميقة بعلم الكلام عند المسلمين. وقد كتب يعقوب بن إسحاق القرقسانى (مات ٣١٨هـ / ٩٣٠م تقريبا) كتابًا ضخما عن الشئون الشرعية واللاهوتية بعنوان «كتاب الأنوار والمراقب»، الذى نشر من مخطوط بالخط العربى. وعلى نفس القدر من الأهمية كان اللاهوتى القرائى والمتعدد الكتابات، أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم بن البصير (القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى) الذى جاهد فى مقالته «المحتوى» للتوفيق بين العقائد القرائية ومبادئ علم الكلام [٣].

---

(1) Cf. F. Rosenthal, «A Jewish Philosopher of the tenth Century» Hebrew Union College Annual, xxi, 1948 , 155-173, S. Pines, «Atenth- century philosophical correspondance, Proceedings of the American Academy for Jewish Research, XXIV, 1955, 103-36.

(2) cf. G. Vajda, , «La finalité de la creation de l'homme selon un theologien Juif du ix siecle», Oriens, xv, 1962, 61-85.

(3) Cf. G. Vajda, «la démonstration de l'unite divine d'aprés Yusuf al - Basir, G. Scholem Festschrift, Jerusalem, 1967, 285-315.

وكانت مدرسة القيروان محكومة بشخص إسحق بن سليمان الإسرائيلى، طبيب عبيدالله المهدى، مؤسس الأسرة الفاطمية، وتلميذه دونش بن تميم (النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى) وتستمد إلهامها من المصادر الأفلاطونية الجديدة مثل كتاب «لاهوت أرسطو» المنسوب إليه خطأ. ومن سوء الحظ أن الأصول العربية لكتاباتها قد ضاعت فى معظمها، على الرغم من أن كتب إسحق، فى ترجمة لاتينية لجيرارد الكريمونى، كانت منتشرة للغاية، وكانت من أوائل الكتب ذات الأصل اليهودى- العربى التى طبعت (فى ليون ١٥١٥م)[1] وثمة مصير مشابه كان من نصيب الفيلسوف الأعظم ذى الاتجاه الأفلاطونى الجديد الذى كتب باليهودية العربية، سليمان بن جابيرون (مات ٤٤٢هـ / ١٠٥٠م)، وقد بقى أصل كتابه «ينبوع الحياة» فى شذرات فقط. ومن ناحية أخرى، فإن الكتاب المرشد فى الأمور الروحانية والأخلاقية الذى ألفه أندلسى آخر هو يحيى بن بقوده (مات ٤٦٣هـ / ١٠٧٠م) تقريبا «الهداية إلى فرائض القلوب» حفظ ونشر فى الأصل العربى. وبينما ينطق بخليط من الفلسفة الأفلاطونية الجديدة ومذاهب المعتزلة، فإن الكتاب يدين بشكل شامل للنزعة الصوفية. وينتمى إلى مدرسة الأفلاطونية الجديدة الأندلسية أيضا أبو هارون موسى بن عزرا (٤٤٧-٥٣٠هـ / ١٠٥٥-١١٣٥م تقريبا) الذى حفظ كتابه من المختارات الفلسفية «مقالات الحديقة» عدة نصوص سابقة ذات أهمية فائقة[2].

وعلى الرغم من أن الموضوعات الفلسفية الأفلاطونية الجديدة تستمر فى الانتشار فى النظام الفكرى لصديق ابن عزرا، وأبرز شاعر عبرى، أبو الحسن يهودا هاليفى (مات ٥٣٥هـ / ١١٤٠م تقريبا)، فربما يكون الأخير أكثر شاعر أصلى ومستقل يكتب باليهودية- العربية. وكتابه المعروف شعبيا بعنوان «الكزار»، وعنوانه الكامل هو «الحجة والدليل فى نصر الدين الذليل»، دفاع فصيح عن الديانة اليهودية قدمه فى صورة حوار خيالى بين أحد الربيين وملك الخزر. وإذ أفاد من المقدمات المنطقية والاستنتاجات فى الفلسفة، يحاول هاليفى أن يبين نقص التفكير العقلانى وعدم كفايته.

---

(1) Cf. A. Altmann and S.M. Starn, Iseac Israeli , Oxford 1958 ; G. Vajda, « Nouveaux fragments arabes du commentaire de Dunash b. Tamim sur le « Livre de la Creation », Revue des Etudes Juives, 1954, 3761; P.B Fenton , « Gleanings from Moseh ibn Ezra's Magalat aL-Hdiqa, Sefarad , xxxvi 1976, 285-98.

(2) Cf. P.B. Fenton, La Maqala al- Hadiqa de Moise ibn Ezra, Etudes sur le Judaisme medieval, XII, to appear Leiden 1992.

وقد وصل الإنتاج اللاهوتي والفلسفي لليهود الناطقين باللغة العربية ذروته في أعمال موسى ابن عبيد الله بن ميمون (مات ٦٠١هـ / ١٢٠٤م بالقاهرة)، الذي كان أيضا أعظم شخصية يهودية في العصور الوسطى. وكتابه «دلالة الحائرين» قائم على أساس من الفلسفة الأرسطية العربية، خاصة كما فسَّرها الفارابي، صار تقليدا وتمت ترجمته إلى العبرية في حياة المؤلف بواسطة شموئيل بن طبون. وعلى الرغم من أن «دلالة الحائرين» صار موضوعا للشرح والتعليق على مدى الأجيال التالية، فإن نسل موسى بن ميمون، في تناقض مع اتجاه جدهم العقلاني، تبنوا شكلا أكثر صوفية من الفكر، متأثرين تأثيرا عميقًا بالصوفية. وابن موسى بن ميمون نفسه «أبو المنى إبراهام بن موسى الميموني (مات ٦٣٥هـ / ١٢٣٧م) ألف كتابا إرشاديًا ضخما في اللاهوت والدين بعنوان «كفاية العابدين»، وفيه يبالغ في فضائل الصوفية. وابنه عبيد الله ألف أيضا مقالة صوفية بعنوان «المقالة الحوضية» وفيها يطور الفكرة الصوفية النمطية عن أن القلب يجب أن ينظف مثل حوض قبل أن يتلقى المياه النظيفة للمعرفة. وآخر المشهورين من بني موسى بن ميمون ممن تولوا منصبًا، هو داود بن يوشع (حوالى ٧٣٦-٨١٣هـ / ١٣٣٥-١٤١٠م) واصل هذا التقليد في كتابه «المرشد إلى التفرد»، الذي الذي حمل طابع المدرسة الصوفية العراقية لشهاب الدين يحيى السهروردي (ت ٥١٧هـ / ١١٩١م). وربما كانت مقالته «مقالة تجريد الحقائق النظرية». والتي يمزج فيها بين التصوف اليهودي والتصوف الإسلامي، آخر الأعمال المهمة في الفلسفة اليهودية - العربية، باستثناء يوسف بن وقار الطليطلي (النصف الأول من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي)، الذي يبذل في كتابه «المقالة الجامعة»، محاولة مشابهة لكنها أكثر منهجية للتوفيق بين الصوفية اليهودية (قبالاه) والفلسفة[1].

والقليل الذي تم استكشافه حتى الآن في المؤلفات الفلسفية ليهود اليمن، الذين استمروا يكتبون باللغة العربية التي كانت مستخدمة في العصور الوسطى حتى العصور الحديثة، يبين أنهم قد أنتجوا أيضا بعض الاسهامات الجديرة بالملاحظة، وأبرز هذه ربما يكون كتاب «بستان العقول»، الذي كتبه نيثان بن الفيومي (مات ٥٤٥هـ / ١١٥٠م) ويخرج عن تأثير الفكر الإسماعيلي ويقتبس كثيرا من القرآن الكريم لمساندة نظريات المؤلف.

---

(1) Cf. G. Vajda, Recherches sur la Philosophi et le kabbale dans la Pensée Juive du Moyen Age , paris, 1962 , 116-297.

فقه اللغة والتأويل:

بالإضافة إلى متابعته التمهيدية للفلسفة، كان سعديا الفيومى أيضا من بين مؤسسى نوع جديد من تأويل للتوراة يتضمن الدراسة المنهجية للنحو وعلم المعاجم. ومؤلفاته فى هذا المجال، التى تم تأليفها غالبًا كفرخ للبحوث القرائية المكثفة فى التوراة، وقد دخلت فيما بعد إلى الظل بسبب المدرسة الأندلسية، ولم تحفظ سوى بشكل ناقص. وتم نشر شذرات من الجنيزا مبكرًا منذ سنة ١٨٦٨م فى أوديسا على يدى فيركوفيتش A. Firkowitsch[1]. وكان خليفته شموئيل بن جفنى (مات ٤٢٦هـ / ١٠٣٤م) البغدادى، أيضا مؤلف ترجمة عربية وشروح وتعليقات على التوراة[2]. وكان غرض كتاب ابن حفنى أيضا، جزئيًا فى مواجهة القرائين الذين قدموا إسهامات مهمة فى هذا المجال. وسليمان بن رحيم (القرن الرابع الهجرى / العاشر الميلادى) يتمتع بأهمية خاصة، فقد ألف عدة شروح للتوراة، تم حفظ أصلها العربى، كما أن معاصره غزير الإنتاج، أبو على حسن بن على البصرى، المعروف بالعبرية باسم يافت بن على، ترجم جميع الكتب الأربعة والعشرين من التوراة إلى اللغة العربية وشرحها[3]. وقد أنتجت مدرسة القرائين فى القدس بالمثل عددًا مهمًا من النحويين والمعجميين، أبرزهم كان أبو سليمان داود بن إبراهيم الفاسى (القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى) مؤلف قاموس للكتاب المقدس بعنوان «جامع الألفاظ». ومن بين الأعمال الباكرة التى تم تأليفها فى هذا العلم الغرب كانت «رسالة» يهودا بن قريش التاهوتى، التى يحث فيها يهود فاس على دراسة اللغة الآرامية مثلها مثل اللغة العربية لكى يحصلوا على فهم أحسن للكتاب المقدس.

والمثير للدهشة، أنه لم يحدث حتى نهاية القرن الرابع الهجرى / العاشر الميلادى أن كان قد تم التعرّف على الطبيعة الحقة للجذر الثلاثى العبرى، وبذلك كانت بداية عصر جديد فى تاريخ فقه اللغة العبرية. وربما كان التأخير الذى صاحب هذا التحقق راجعا إلى ألفة النحويين مع اللغة

---

(١) أهم المنشورات هى:
Egron, kitab Usul al-shir al- ibrani, ed. N. Allony, Jerusalem
حيث توجد ببليوجرافيا.

(٢) نشرت للمرة الأولى بالحروف العربية بواسطة إسرائلسون فى سانت بطرسبرج سنة ١٨٨٦م ؛ والطبعة الثانية بحروف عبرية بواسطة جرينباوم، القدس، ١٩٨٠م.

(٣) نشرت بعض أعماله فى القرن التاسع عشر على يدى بارجيس فى باريس.

العبرية، التى حجبت بالتالى منظورهم، أو ربما كان هذا راجعًا إلى قناعتهم بأن اللغة العبرية لها خاصية مختلفه عن اللغة العربية، التى كانت نموذجهم الرئيسى فى التقليد والمحاكاة.

ومن بين السلسلة المميزة من النحويين الأندلسيين، يبرز إسمان على وجه الخصوص هما، أبو زكريا يحيى بن داود بن حيوج (مات بداية القرن الهجرى/ الحادى عشر الميلادى) الذى توسع فى النظرية الثلاثية، وتلميذه أبو الوليد مروان يونه بن جناح، الذى كتب كتاب نحو عربى ومعجم عبرى للكتاب المقدس. وربما نذكر أيضا أبا إبراهيم إسحق بن بارون (ت ٤٩٥هـ / ١١٠٠م) الذى كتب مقالة عن فقه اللغة المقارن فى العربية والعبرية[١].

وكمية التفسيرات ذات الأهمية التى أنجزتها المدرسة الأندلسية التى نجت من عوادى الزمن أقل وضوحا. ذلك أن شرح إسحق بن يهودا بن غياث (ت ٤٨٢هـ/ ١٠٨٩م) عن الطقوس تنم عن تعاليم أفلاطونية جديدة واضحة، على حين أن الأعمال الباقية لكل من موشيه بن جيكاتيلا وأبى زكريا يحيى يهودا بن بلعم (القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى) تظهر الولع بالتحليل النحوى.

وفى الشرق، ألفّ أبو المنهى ابراهيم، الذى أشرنا إليه بالفعل، أيضا شرحًا مطولاً لسفر التكوين وسفر الخروج حيث يفسّر جوانب بعينها من السرد فى الكتاب المقدس بمصطلحات الأخلاق الصوفية. وأحد أواخر التفاسير الكبيرة من الشرق وهو للغرابة أحد أوائل الكتب التى تم إحياؤها بالبحث الحديث، كان تانحوم بن يوسف يروشالمى (مات حوالى سنة ٦٥٠هـ / ١٢٥٠م) الذى ألف ملاحظات معجمية وتفسيرية على عدة نصوص من الكتاب المقدس كما جمع قاموسًا عن موسى بن ميمون بعنوان «مشناه توراه»[٢].

الكتابات الفقهية

أحد أقدم العلوم فى الأدب اليهودى، الأدب الفقهى، من خلال اتصالهم بالثقافة الإسلامية، طور اتجاها نحو التشريع. ومع هذا فإن اهتمامهم اليهودى الخالص، والمؤلفات العديدة التى

(1) Cf. P. Wechter, Ibn Barun's Arabic Works on Hebrew Grammar and lexicography, Philadelphia, 1964.

(٢) نشر جزئيا بواسطة توليدانو بعنوان:: المرشد الكافى، تل أبيب، ١٩٦١م.

تتناول جوانب متنوعة من الطقوس اليهودية، مثل الكتب الفقهية الإرشادية، والمقالات التى تتناول الطقوس، والرسبونسا (الإجابات) والشروح على التلمود، كلها كانت تؤلف بالعبرية. هنا أيضا وضع سعديا الأسس بين كتابات أخرى مع تنقيحة لكتاب الصلاة اليهودية وبه ملاحظات وهوامش بالعربية. وقد كتب حفص بن يصلياح (مات فى القرن السادس الهجرى/ الثانى عشر الميلادى)، ويبدو أنه من أهل القيروان، بحثا تفصيليا عن ٦١٣ فقرة من «كتاب الشرائع» اليهودية[١]. ومن القيروان كان نسيم بن يعقوب بن شاهين (حوالى ٣٨٠-٤٥٠هـ / ٩٩٠-١٠٦٠م) الذى وصلتنا أجزاء من شرحه العربى للتلمود [٢]. وأكثر الشروح حجية على المشناه هو الذى كتبه موسى بن ميمون، والذى كتبه أصلا باللغة العربية، مثلما كانت إجاباته (الريسبونسا) العديدة، التى تم كشف عدة كتابات منها فى أوراق جنيزا القاهرة[٣].

كان نتاج الكتابات الفقهية فى دوائر القرائين كبيرًا للغاية. وجدير بالملاحظة كتاب القرقسانى «كتاب الأنوار» الذى أشرنا إليه فيما سبق، وقانون الطقوس الذى كتبه يوسف البصير وأتمه سنة ٤٨٢هـ / ١٠٣٦م بعنوان «كتاب الاستبصار»، ولم يدرس أو ينشر حتى الآن.

الآداب

المؤلفات الجغرافية والتاريخية غير معروفة حقًا فى الكتابات اليهودية- العربية، ربما لأن الشعر، والسرد والنثر الشعرى كانت كلها تقريبًا تكتب باللغة العبرية وحدها، فإن القليل من الكتابات اليهودية- العربية يمكن اعتبارها تآليف فنية بالمعنى الدقيق للمصطلح. وحتى تلك المؤلفات التى اقتربت من هذا الوصف، مثل مجموعة ابن شاهين المسماة «كتاب الفرج بعد الشدة» [٤]، وهى مجموعة من الحكايات التهذيبية، كان يحمل نغمات لاهوتية. والواقع أن الغرض من هذا الكتاب الأخير هو صرف اليهود عن قراءة الكتب الإسلامية فى الموضوعات المشابهة، بتزويدهم ببديل يهودى يشجع الإيمان نفسه بالعدالة الإلهية.

---

(١) تم نشره جزئيا على يدى هالبر. بعنوان Book of Precepts بفيلادلفيا ١٩١٥م

(2) Cf. S. Abramson , R. Nissim Gaon Libelli Quinque, Jerusalem, 1965.

(3) Commentary on the Mishnah , ed. with a Hebrew transl. by Y.Qafih, Jerusalem 1963-8; Responsa, ed. A. Freimann and J Blau, Jerusalem, 1957-86.

(4) Ed. J.Obermann, The Arabic Original of ibn Shahin's Book of Comfort, New Haven, 1933; Published in Arabic Characters and reviewed by D.H. Baneth in kirjath Sefer, XI, 350-7.

ويتمثل التقديم الفريد لموضوع الأدب في «كتاب المحاضرة والمذاكرة» الذي كتبه أبرز شاعر عبراني في الأندلس، موسى بن عزرا، ويناقش المؤلف تاريخ الشعر العبري وفنه، مبينا تقديرًا غير شائع للجمال الأدبي والأسلوبي في الكتاب المقدس. وعلى الرغم من أنه أكثر فلسفية في طبيعته، فإن فرخ هذا الكتاب، «مقالة الحديقة في معاني المجاز والحقيقة»، كما يوحي عنوانه، مكرسا أيضا لمسألة البلاغة. وعندما ننظر إليه في ضوء الاتجاهات الشعوبية في الأندلس، والتقدير الأدبي للكتاب المقدس، الذي تطور في هذين الكتابين، إلى جانب محتواهما الديني، يمثل رد الفعل اليهودي إزاء مذهب التفوق الأدبي الذي لا يبارى للقرآن الكريم الذي يتمسك به علم الكلام الإسلامي.

اللغة العربية في حروف عبرية

على الرغم من أنه يتجاوز مدى اليهودية- العربية حسبما جرى تعريفها فيما سبق، فإن الكم الهائل من الأدب العربي المنسوخ بالحروف العبرية يستحق وصفًا موجزًا على الأقل. ومدى هذا الأدب، الذي لم يتم تقييمه وبشكل كامل [1]، ذو أهمية كبرى ليس فقط بوصفه سجلاً للتأثير الثقافي العربي على اليهودية، وإنما أيضا لأن نسخ النصوص العربية المكتوبة بحروف عبرية، عندما لا تمثل ما بقي فقط من النسخ الباقية الوحيدة من الكتب الأصلية، فإنها غالبًا ما تحفظ قراءات أرقى بسبب حقيقة أن الحرف العبري أقل عرضة للغموض الذي تتسبب فيه الحروف الساكنة من الحروف العربية غير المنقوطة.

وتتضمن هذه النصوص عددًا من الترجمات العربية للأعمال الكلاسيكية، غير المعروفة في المنشورات العربية، مثل النسخة المطولة من الكتاب المزيف بعنوان «لاهوت أرسطو» المحفوظ

---

(١) ظهرت إلى الضوء كمية كبيرة من المادة، خاصة في أوراق الجنيزا، منذ أن نشرت Steinschneider's "Manoscritti arabici in caratteri ebraici", Bollettino Italiano degli Studi Orientalis, NS, 1877, 65-79, 82-7, 128-34, 333-8 , and "Schriften der Araber in hebraischen Handschrif ten", Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesell-schaft, XLVII, 1893, 335-84.

فى عدد من المخطوطات فى أوراق الجنيزا[1]، كما أن النصوص الفلسفية والعلمية من الفترة الإسلامية التى فقدت [2]. ولأن ممارسة الطب كانت منتشرة على نطاق واسع بين اليهود، فقد حظى هذا العلم بصفة خاصة بتقديم جيد فى النسخ المكتوبة بالحروف العبرية. وبين تلك التى لم يسجلها شتاينشنيدر، التى لم تحفظ بالحروف العربية، كتاب مظفر الدين البعلبكى (٦٣٠هـ/١٢٣٢م) ومفرح النفس (أوراق الجنيزا، Cambridge Or. 1035) وهبة الله بن جُميع (٦٣٠هـ/١٢٣٢م) صاحب كتاب عن تاريخ الطب بعنوان «الرسالة الصالحية (Ms Fenton JA5) ومن الغريب أيضا أن هناك شرحًا إسلاميًا على قانون موسى بن ميمون المكتوب باللغة العبرية «مشناه التوراة»، ألفه مسلم هو علاء الدين الموقت، محفوظ بالحروف العبرية [3]. وثمة ظاهرة موازية شبيهة بهذه الظاهرة يطرحها وجود ترجمة عربية لمؤرخة عبرية بعنوان «سيفر ها - يوحسين» [4] لإبراهام زاكوتو (مات فى دمشق ؟ حوالى ٩٢١هـ / ١٥١٥م).

وثمة نتيجة لأزمة ترتبط بالكتاب المكقدس لهذا المجال من الدراسة، ربما نذكر ترجمات عبرية عديدة للكتب العربية التى فقدت أصولها حاليًا. وحتى القرن العشرين كان عدد معين من أبرز الفلاسفة المسلمين، مثل الفارابى، والغزالى، وابن باجة والبطليوسى، معروفين فقط، على الأقل فى أعمالهم المنشورة، بالنسخ العبرية. وثمة مصدر مهم للفلسفة الأفلاطونية الجديدة، لم تبق منه سوى نسخة عبرية، ينسب زيفا إلى إمبيدوكليس، كتاب المواد الخمس[5]. والواقع أنه لما كان اليهود مشتغلين بترجمة الكتب العربية إلى اللغة العبرية واللغة اللاتينية، سوف يكون من المفيد

(1) P.B.Fenton, "The Arabic and Hebrew version of "The Theology of Aristotle " in J.Kraye on W. Ryan and C. Schmitt (eds.), Psuedo- Aristotle in the Middle Ages, London , 1986, 241-64.

(٢) والكتاب المشهور «تقويم قرطبة»، الذى نشره دوزى ١٨٧٣م، كان قائما أيضا على أساس مخطوط بالحروف العبرية.

(3) British Library, Add. 27-294 described by G. Margoliouth in « A Muhammadan Commentary on Maimonides' Mishnes Torah», Jewish Quarterly Review, XIII, 1901, 488-507, and E. Strauss, The Jews in Egypt and Syria , Jerusalem , 1944, I, 353-6 (in Hebrew).

(4) MS Leiden, cod. Ar. 1499 (2).

(5) Ed. D.Kaufmann, Studien uber Salomon Ibn Gabirol, Budapest , 1899, 1-63.

أن نفكر فى الاهتمام بنقد النص فيما إذا كانت هذه الترجمات قد تمت من نسخ للكتب مكتوبة بالحروف العبرية[1]. وكثير من أبرز الكتابات التقليدية باليهودية- العربية تمت ترجمتها إلى اللغة العبرية وكان لبعضها تأثير مستمر حتى العصور الحديثة. وكانت هذه العملية قد بدأت بالفعل فى القرن الخامس الهجرى / الحادى عشر الميلادى مع مدرسة توبياس بن موشيه، الذى ترجم نصوصا قرائية مهمة لصالح أبناء الطائفة ممن لا يقرأون العربية فى بيزنطة. وبالمثل قامت أسرة تيبون (جنوب فرنسا، القرنان السادس والسابع الهجرى/ الثانى عشر والثالث عشر للميلاد) بترجمات من كتب باليهودية - العربية لصالح اليهود الفرنسيين. وكانت الترجمات اللاحقة فى الأساس من عواقب التدهور فى معرفة اللغة اليهودية- العربية التقليدية والتحول الثقافى أيضا تجاه الاستخدام المتزايد للعبرية، وهو ما قام به أساسا اليهود المنفيون من إسبانيا. وأخيرا، هناك أمثلة لكتب يهودية - عربية تمت «ترجمتها» إلى اللغة العربية العامية، ومن الغريب أنها كانت فى بعض الأحيان من النسخ العبرية، على سبيل المثال، «ترجمة نسخة سعديا الفيومى للتوراة إلى العامية العربية بواسطة إيسخر بن سوزان فى القرن العاشر الهجرى/ السادس عشر الميلادى[2]، والترجمة إلى اللغة البربرية (أى العربية الدارجة) لبحيا بن باقورة لكتاب «هداية إلى فرائض القلوب» إسخر سيتروك[3] وقد نلاحظ أيضا توليدوت يعقوب يوسف (جربه، ١٩٥٤) وهو ترجمة إلى العربية الدارجة لترجمة كتاب موسى بن ميمون «ثمانى فصول»، على يدى آخر كاتب باليهودية العربية، يوسف ريناسيا (ت ١٩٦٤م)، الربى فى قسطنطينية[4].

دراسة الأدب اليهودى - العربى

على الرغم من حقيقة أن الدراسة العلمية للأدب اليهودى- العربى قد أُرسيت بالجهود التى لا تكل ولا تمل لمورتيز شتاينيدر (١٨١٦-١٩٠٧م)، الذى كان فى سنة ١٨٤٥م،

---

(1) E.g. Nicolas Praepositus , Antidotarium; CF.Steinschneider, « An introduction to the Arabic literature of the Jews », Jewish Quarterly Review , XII, 1900, 500-1.

(2) Cf. MS Sasson 159, Catalogue, I, 63.

(3) Jerba, 1919.

(4) Yosef Renassia de Constantin , Commentair du Perek Maimonide avec les 8 chapitres... traduitsen Judaeo- Arabe, Jerba, 1954.

زمن المؤلفات العظيمة التى حملت عنوان bibliatheca الذى يفهم على أنه Bibliotheca Arabica- Judaica (الذى نشر أخيرا سنة ١٩٠٢م)، وكان للببليوجرافى الكبير بعض الأسلاف الجديرين بالملاحظة. ومن المؤكد أن معرفة المؤلفات العربية والاهتمام بها لم تتوقف أبدا بين اليهود الشرقيين الذين كانوا ما زالوا ينسخون ويؤلفون الكتب باللغة اليهودية- العربية عند نهاية القرن التاسع الهجرى/ الخامس عشر الميلادى. وأحد آخر النساخين غزيرى الإنتاج والمؤلفين فى الشرق كان سعديا بن داود العدنى (كان نشيطًا ٨٥٠-٨٩٠هـ/ ١٤٤٦-١٤٨٥م). وكتابه «مدخل التشويق للغافلين» قد ترجم عرضا إلى العبرية فى القرن التاسع عشر على يدى مناشى سيثون الحلبى (١٨٧٦م). وكان أول كتاب يطبع باليهودية- العربية، هو كتاب سعديا جاعون النسخة العربية من التوراة (أسفار موسى الخمسة من العهد القديم)، ظهرت بحروف عبرية فى Polyglot Pentateuch of constantinople (فى سنة ٩٥٣هـ / ١٥٤٦م. وقد فشل المختصون بقوائم الكتب (الببليوجرافيون) فى التعرف على أن هذا كان فى الحقيقة أول كتاب عربى يطبع فى الشرق. هذه النسخة نقلت فيما بعد فى حروف عربية واستخدمت فى Paris Polyglot (١٦٤٥) بواسطة جبرائيل سيونيتا (١٥٧٧-١٦٤٨م)، ثم فيما بعد بواسطة إدوارد بوكوك (١٦٠٤-١٦٩١م) فى Walton Polyglot (لندن ١٦٥٧م). ولاشك فى اهتمام بوكوك بالكتابات العربية لليهود قد تصاعد بواسطة وليم بدويل (١٥٦١-١٦٣٢م) من توتنهام، وهو رائد فى الدراسات العربية فى إنجلترا الحديثة، وفيما بعد، وعندما كان يعمل قسيسًا إنجليكانيا فى خدمة التجار الإنجليزى فى حلب، بذل جهدًا خاصًا للحصول على المخطوطات اليهودية - العربية التى تشكل الآن جزءًا من المقتنيات الكثيرة لمكتبة البودليان فى أوكسفورد. وعلاوة على ذلك كان الباحث نفسه مسئولاً أيضا عن أول طباعة لكتاب باللغة اليهودية- العربية فى الغرب، ومختارات بحواش من مخطوط حصل عليه فى حلب، وعرفت بأنها مخطوطة أصلية بخط موسى بن ميمون لشرح المشناه، وعنوانها Parta Mosis (Oxford, 1655). وكان هذا بالصدفة أيضا أول كتاب يطبع بالحروف العبرية فى أوكسفورد، إذا لم نعد النقول السابقة من اللغة العربية إلى حروف عبرية. وربما كانت منشورات بوكوك للعربية مستلهمة من الجامع الباحث جاكوب رومان، الذى صادقه فى أثناء إقامته فى الشرق (١٦٣٧-١٦٤١م)[1] والذى قام بمشروع مماثل فى سنة ١٦٣٤م لنشر

---

(1) L. Twells, life of Dr E. Pococke, London , 1816, 46.

أعمال موسى بن ميمون باليهودية- العربية واللاتينية فى إسطنبول[1]. وقد ولدت مجموعة بووك المزيد من الاهتمام، ومنذ ذلك الحين صارت أوكسفورد مركزًا مهمًا لجمع من الباحثين اللاحقين الذين كانت اهتماماتهم، التى حفزتها اتجاهات ما بعد عصر النهضة، منصبة بصفة أولية على الكتب النحوية والتفسيرية التى ألفها اليهود باللغة العربية. والمستشرق الفرنسى چان جانجيير (١٦٧٠-١٧٤٠م)، الذى صار فيما بعد أستاذ اللغة العربية فى أوكسفورد، أعد طبعة لمقالة ابن حيوج عن أسفار موسى الخمسة[2]. وقد حج العلماء الألمان أيضا، إلى أوكسفورد، مثل باولوس (١٧٦١-١٨٥١م) الذى نشر نسخة سعديا من سفر أشعيا بالحروف العربية من مخطوط فى أوكسفورد (Jena, 1790). وفى السنة التالية نشر فريدريش شنورر (١٧٢٤-١٨٢٢م) مؤلف الكتاب الشهير المعنون:

Bibliotheca arabica auctam nunc atque integram[3]

جزءا من شرح تنحوم يروشالمى على سفر القضاة فى توبنجهام، جدد الاهتمام بهذا التفسير المتأخر زمنيا الذى بدأه بوكوك، ثم تلاه فيما بعد هاربروكر (شرح على سفر صمويل، Hall, 1842)، وكيورتون (شرح على المراثى، London , 1843) ومونك (شرح على الحبقوق Paris, 1843). ويجب عدم نسيان أن مجموعات المخطوطات الشرقية فى أوربا كانت ما زالت متواضعة للغاية، وأن الاهتمام بتنحوم قد تحسن بدرجة أقل بواسطة قيمته الفعلية، باعتباره كاتبا انتقائيا، منه بحقيقة أنه كان واحدًا من المؤلفين النادرين الذين كتبوا باليهودية العربية الذين كانت مؤلفاتهم متاحة فى هذا الوقت بالغرب.

ويجب اعتبار سولومون مونك (١٨٠٣-١٨٦٧م)، وهو مستشرق فرنسى من أصل بروسى، هو وشتايندر من أبرز الذين تقدموا بالدراسات اليهودية - العربية. إذ إن إسهامات المؤلفات

---

(١) انظر ما سبق.

(2) See Biographie Universalle, Paris, XV, 1857, 361-2.

وفى سنة ١٧٢٧م نشر جانجييه قطعة من «كتاب الأمانات» لسعديا الفيومى بالعربية، مع ترجمة لاتينية.

(3) Halle, 1811.

المعجمية باليهودية- العربية وعلماء فقه اللغة[1] وكذلك طبعته الضخمة للأصل العربى لكتاب موسى بن ميمون «دلالة الحائرين» (طبع فى باريس ١٨٥٦-١٨٦٦م بعد أربعمائة سنة من أول طبعة للنسخة العبرية لابن تيبون فى روما)، وقد استكملت كتابه جوزيف ديرنجبورج (١٨١١-١٨٩٥م) الذى أنجز طبعة أعمال سعديا فى التفسير والتأويل وكذلك الكتابات النحوية لابن جناح[2]، وأكمل القاموس بواسطة المؤلف نفسه الذى طبعه فى وقت سابق مستشرق أوكسفورد والمتخصص المشهور فى اليهودية- العربية نيبور (١٨٣٧-١٩٠١م).

والجدير بالملاحظة بين أولئك الذين عملوا فى أوكسفورد أيضا الباحث البولندى جولد برج (١٨٠٠-١٨٨٤م)، الذى تعاون مع بارچيه (المشهور بسبب نشره بعض مؤلفات يافت بن على القرائى) على «رسالة» ابن قريش (Paris, 1857).

والجيل الثانى من «علم اليهودية» يتضمن اجنار جولدتيسهر (١٨٥٠-١٩٢١م) الذى كان منذ رسالته للحصول على الدكتوراه مكرسًا لتنحوم يبروشالمى، وقدم إسهامات مهمة فى الأدب اليهودى- العربى. والمدرسة التاريخية التى أسسها جرايتز (١٨١٧-١٨٩١م) أنتجت عددًا من العلماء المتخصصين فى اليهودية- العربية ومن بينهم باتشر (١٨٥٠-١٩١٣م) الذى عمل بشكل أساسى على النصوص النحوية، وهاركافى (١٨٣٥-١٩١٩م) وبوزنانسكى (١٨٦٤-١٩٢١م)، الذى تناول المادة التفسيرية. ومن بين تلاميذ المستشرق الكبير تيودور نولدكه فى جامعة ستراسبورج، كرس ثلاثة منهم على الأقل مجهوداتهم لتوسيع الدراسات اليهودية- العربية: فريد لاندر (١٨٧٦-١٩٢٠م) ويهودا (١٨٧٧-١٩٥١م)، يهودى من أصل بغدادى، وهيرشفيلد (١٨٤٤-١٩٣٤م) وكان هذا الأخير رائد تحقيق النصوص اليهودية- العربية فى أوراق جنيزا القاهرة، وقد أحضره سولومون شيشتر إلى كامبردج فى سنة ١٨٩٦م.

والبحث فى مجموعات الجنيزا الموجودة فى إنجلترا، وروسيا، وفى أمريكا بعد ذلك، كانت

---

(1) «Notice, sur Joseph ben Jehouda», Journal Asiatique, XIV, 1842, 1-70, «Notice sur Adou L-walid Merwan ibn Djanh,» Journol Asiatique,XVI, 1850 , 1-427.

(2) Oeuvres Completes du. R. Saadia ben Iosef al- Fayyaumi, Paris , 1893- 1900; Opuscules et tratésd' "Abou I -Walid Merwan Ibn Djanah, Paris , 1880.

افتتاحًا لعصر جديد فى الدراسات اليهودية- العربية. وبينما تناول كوكوزوف (١٨٦١-١٩٤٢م) وبوريزوف (١٩٠٣-١٩٤٢م) الكتابات النحوية والفلسفية من مجموعة الجنيزا فى لنينجراد، والتى جمعها الباحث القرائى فيركوفيتش، والتى هى الآن غير متاحة للباحثين الغربيين فعلاً، عمل مان (١٨٨٨-١٩٤٠م) على المادة الوثائقية فى كامبردج أساسا، ليمهدوا الطريق أمام المدرسة الحديثة لجويتين.

وفى بحثه عن فقه اللغة اليهودية- العربية استغل سكوس ١٨٨٤-١٩٥٣م) أيضا الكتابات النحوية المحفوظة فى أوراق الجنيزا. وقد نهض بعبء عمله الباحثون الموجودون الآن مثل إبرامسون، وأللونى، وزوكير. وبالتوسع فى مجال البحث فى أوراق الجنيزا برز نيموى وهالكين فى طباعة النصوص اليهودية- العربية الكبرى، على حين أن مدرسة القدس التى أسسها بانيث (١٨٩٥-١٩٧٣م) وتلميذه بلاو قد أرسيا الأساس العلمى للدراسة المتعلقة بفقه اللغة فى هذه النصوص والباحث اليمنى الدؤوب قافح مستمر فى تحرير وإعادة تحرير وترجمة عدة نصوص يهودية- عربية إلى العبرية الحديثة، على حين أن مواطنه رصابى قدم إسهامات مهمة فى القائمة التى تضم النصوص اليهودية- العربية اليمنية. ومن بين أبرز أساتذة الكتابات الفلسفية اليهودية- العربية كان الباحث الفرنسى فاجدا (١٩٠٨-١٩٨١م).

خاتمـــة:

على الرغم من الاهتمام المتزايد بالدراسات اليهودية - العربية فى العقود الحديثة خاصة فى أعقاب تلاشى الوجود اليهودى فى الأراضى العربية، ما يزال هناك الكثير من البحث الأولى الذى ينبغى القيام به، وأسلسًا فى تحرير واستخدام النصوص المهمة التى لم تنشر حتى الآن. وإمكانيات البحث التى توفرها كتلة الكتابات العربية التى تحملها أوراق الجنيزا تبدو بلا حدود. فما تزال هناك مجموعات غير مفهرسة من محصول الترجمات العربية للكتاب المقدس والنصوص التفسيرية تعد بوفرة ذات طبيعة خاصة. ويعوق التقدم فى هذا المجال رفض السلطات السوفيتية إتاحة الكنوز الهائلة من الأدب اليهودى- العربى الموجودة فى مجموعات لينجراد. ومن ناحية

أخرى، لا يزال الكثير منه مخطوطا [1]. والواقع أنه حتى بعض المؤلفات المهمة التى ذكرها سكوس منذ ما يزيد على خمس وعشرين سنة مضت فى برنامجه المقترح لتوسيع الدراسات فى الأدب اليهودى- العربى لم تنشر ولا تم تحقيقها بشكل كاف[2].

---

(١) نشرت بعض النصوص الفلسفية بواسطة قافح Sefunot, XVi,1980 ونصوص أخرى أشار إليها رزونتال فى مقالته:

« From Arabic books and manuscripts v; one-Volume library of Arabic philosophical and scientific texts in Istabul », Journal of the American Oriental Society, LXXV, 1955.

كذلك نظم اليهود اليمنيون شعرًا باللغة العربية.

(2) S. Skoss, " Suggestions for further studies in Judaeo- Arabic literatuer", in S. Lowinger, J. Somogyi and A. Scheiber (eds.), L.Goldziher, Memoril II, Jerusalem, 1958, 42-9.

الفصل الثامن والعشرون

ترجمة المواد اليونانية إلى اللغة العربية

جودمان

جامعة هاواى

تبدأ حركة الترجمة العربية بين غير العرب، وغير المسلمين، والمسلمين الجدد، والمسلمين الزنادقة، باعتبارها مرحلة فى عملية أكبر كثيرا فى لقاء الثقافات. وتمثل الترجمة من اليونانية إلى السوريانية، التى سبقت وصاحب ترجمة الكتب اليونانية إلى اللغة العربية مرحلة أخرى من مراحل هذه العملية الأكبر [1]. وثمة جانب ظاهر من هذا اللقاء الواضح بين حضارات الشرق والغرب تمثل فى إضفاء صبغة هيللينية على العالم الإسلامى. ذلك أن جميع مراكز النشاط الفكرى بغرب آسيا فى أثناء الفترة التكوينية فى الحضارة الإسلامية - أى المراكز المسيحية الباقية للتعليم الطبى، والمنطق، والتاريخ، ودراسات الكتاب المقدس فى الرها، ونصيبين، وقنسرين والأكاديميات التلمودية فى سورا وبومبديثا، والمركز الطبى فى جنديسابور، والمراكز الفلكية والتنجيمية فى حران، ومعابد النار المجوسية بفارس، والمراكز البوذية فى بلخ، والمراصد فى أوجين [2]- كلها عرضت التراث القديم الذى يمتد عدة قرون والمتشرب بروح الهللينية والمعرفة التفصيلية بالعلوم والفنون اليونانية، التى كانت تدرس غالبا فى نصوصها الأصلية، أو فى ترجمة أو تعديل (وهو الأكثر أهمية بالنسبة لنا).

وقد سادت الحضارة الإسلامية الجديدة على الإمبراطورية الساسانية التى تفككت، كما أحكمت إغلاق الولايات البيزنطية السابقة فى وجه السيطرة السياسية البيزنطية، واستوعبت أعدادًا كبيرة من اليهود والنصارى والوثنيين والمجوس الذين تحولوا إلى الإسلام، وفرضت شروط التعايش مع الذين بقو على دينهم، ولم تكن بسبب طبيعة نجاحها تستطيع أن تكون مبدعة أو مدمرة جدا بحيث تستبعد كل ما هو موجود فى الأراضى المفتوحة. وكانت الديانة فى قلب هذه

---

(1) See CHALUP, ch. 22.

(2) See De Lacy O'Leary , How Greek Science Passed to the Arabs, London, 1948, 105, 150.

الحضارة قريبة عن وعى من اليهودية والمسيحية فى مراحلها المصطبغة باليونانية كما أنها منذ البداية استوعبت ما كان مذعنًا لها ورفضت فقط ما لم تستطع أن تستوعبه. ومن ثم، فإننا نجد مع الترجمة من اللغة اليونانية انفتاحًا هائلا فى القرون الأولى بعد الإسلام، ولم يحدث سوى فى وقت لاحق، أن تم الإغلاق التدريجى لبوابات تدفق التأثير اليونانى- هذا الانفتاح ليس سلبيا ولا هو غير موجه ولكنه كان مدفوعًا منذ البداية ببحث نشيط وذكى عن حلول لمشكلات نفعية.

وراء الفنون والعلوم اليونانية، فى الشعر، والتاريخ، والخيال والدراما، دخلت المادة اليونانية بشكل أكثر اعتباطا. وتصير التأثيرات أكثر تعقيدا وحزمًا مما هى المجالات التقنية والعلمية. ليس لأن الكتاب العرب كانوا غير قادرين، ولكن لأن المؤلفات، حتى ولو كانت مترجمة، كانت ذات تطبيق غير مباشر على المشكلات الراسخة التى واجهها الكتاب العرب. وكما حدد محتوى الإسلام نفسه تدريجيا، كان هناك رد فعل مثلما كان هناك اختيار. ولكن بمرور الوقت كان من الممكن بوضوح تمييز المقدمات المنطقية اليونانية الكامنة فى الفكر اليونانى ومضاهاتها بجسد متماسك من الأفكار الإسلامية، وقد اكتملت الحركة ووضعت العلامة: فما كان يجرى البحث عنه فى الفكر اليونانى، تم نقله إلى العربية، وما كان يمكن استيعابه بات من العوامل المؤسسة فى الهوية الإسلامية الجديدة.

والسمة الكوزموبوليتانية للحركات التى زرعت معرفة العلوم اليونانية قد اتضحت تحت حكم العباسيين الأوائل، الذين اعتبروا إنجاز شكل بعينه من الاندماج الثقافى تحت رايتهم الإسلامية مهمة مركزية لأسرتهم. والرعاية المنظمة بشكل مطرد للترجمة من اللغة اليونانية فى أثناء هذه العهود تعكس سياسة الخلفاء ووزرائهم لتبنى ما رأوا أنها العناصر الأكثر فائدة فى الثقافات قبل الإسلامية باعتبارها مسألة مناسبة أو حتى مسألة ضرورة.

وعندما وضع المنصور (حكم ١٣٦-١٥٨هـ / ٧٥٤-٧٧٥م) أساس بغداد فى سنة ١٤٦هـ/ ٧٦٢م كان معه اثنان من علماء الفلك، النوبخت (توفى حوالى سنة ١٦٠هـ/ ٧٧٧م) وما شاء الله (توفى حوالى ٢٠٠هـ / ٨١٥م)، وهو فارسى (كان زرادشتيًا من قبل)، ويهودى من بلخ. وقد كتب نوبخت، الذى كان مترجمًا عن اللغة البهلوية، مؤلفات عن التنجيم والموضوعات المتصلة به. وكتب ما شاء الله عن تناسق النجوم. وكان عملهما تخطيط المدينة بحيث تجعل مثل هذه التأثيرات أقرب ما يكون إلى الكمال. وكان هناك قدر كبير من الاهتمام فى اختيار ساعة وضع

حجر الأساس. ولم يشعر المنصور بأى غضاضة فى استخدام علوم من أصل غير عربى ومقدمات منطقية وثنية. وكان وزيره خالد بن برمك، ينحدر من سلالة من الرهبان البوذيين فى بلخ، وتحولوا إلى الزرادشتية قبل الفتح الإسلامى بوقت غير طويل. وعندما اعتنق البرامكة الإسلام صاروا وزراء، وقادة وولاة - وهم الذين خلقوا الوزارة العباسية فعلاً. وقد وصلت سلطتهم ذروتها فى عهد هارون الرشيد قبل نكبتهم الكبيرة سنة ١٨٧هـ/ ٨٠٣م. كان التأثير هيللينيًا؛ لأن الأسرة كانت على معرفة واسعة بما كان يمكن للحضارة اليونانية أن تقدمه. وفى العصر الأموى كانت ترجمة المؤلفات اليونانية وتعديلها تجرى بشكل متفوق ولم تكن لهذه المؤلفات قيمة كبيرة أو نفاذ فكرى. وتحت حكم العباسيين الأوائل صارت الترجمة نشاطًا منتظما للدولة. وتم السعى للحصول على المخطوطات. وقد أفسحت التعديلات الحرة الطريق أمام الشرح والتعليق. وتحكمت الأقيسة الموضوعية ومناهج فقه اللغة فى عملية الترجمة. وفى غضون حياة الفرد الواحد كانت قوانين الدقة والوضوح تجعل من أعمال عدة أجيال من المترجمين الأوائل عملا بلا فائدة. وتمت ترجمة كم هائل من المادة الجديدة، ليس فقط تلبية لحاجات خاصة، ولكن أحيانا فى جهد واع لاستكمال مجموعة أحد المؤلفين، أو لدعم نمو أحد العلوم- ليس من أجل التمرين، ولكن من أجل الفهم الشامل، باعتبار ذلك مقدمة إلى العمل الأصلى.

وقد تمت ترجمة مقالة السدذانتا (وهى مقالة فكلية وجداول فلكية) كتبها عالم الرياضيات الهندى براهماجوبتا (ولد سنة ٥٩٨ ق.م) فى البداية فى عهد الخليفة المنصور، ولكن وجد أن الكتاب صعب تمامًا على من كان موجهًا لهم (الذين كانوا يأملون بلا شك فى تطبيقه فى حسابات التنجيم وغيرها من الحسابات العملية) فنصح جعفر البرمكى هارون الرشيد أن يعهد الأرض برعاية ترجمة كتاب «العناصر» لإقليدس، وكتاب المجسطى لبطليموس. والقصة محل شك ولكنها تعطى إحساسًا بالطبيعة الاستكشافية للاستفسارات العربية الأولى فى العلوم اليونانية: الاهتمام الملح بحلول المشكلات العملية، واكتشاف التعقيد المؤكد واللجوء إلى منابع العلم اليونانى الأكثر شمولاً، ذات العناصر المنطقية، وجذرية المفاهيم. ومع بطليموس لم تأت المعلومات فحسب (التى ما إن عدلها العرب حتى كان باستطاعاتهم أن يلاحظوا بأنفسهم)، ولكن نظام بطليموس المتناغم، ومفهوم أن العلم يقدم نماذج الشرح ولا يقدم صورا للكون. ومع إقليدس لم تأت موضوعات الهندسة فقط، والتى ربما أعيد اكتشافها بطريقة تطبيقية، ولكن

جاءت النماذج الملحة والآمرة للصرامة الرياضية والنظام الرياضى، والعلم بوصفه كيانا نظريًا خالصًا [1].

ولم يكن الإغريق أنفسهم كونيين دائمًا فى نظرتهم، ولكن (مثل مصر بالنسبة للإغريق) كان فكرهم يمثل نوعًا من توسيع الأفق بالنسبة للعالم الإسلامى. وغالبا ما كان الفكر اليونانى أكثر تحديًا عندما كان ضيق الأفق متزمتًا، وغريبا بطريقة صادمة على مفاهيم المسلم الذى نشأ على أن يتقبلها كما هى. وقد أرجع الغزالى مولد وعيه النقدى إلى لحظة تعرفه على الثقافات الأخرى[2]. بيد أن الأدب الإغريقى قدم ما هو أكثر من الغريب والشاذ: إذ إن علومه كانت تعد بأن تضع الفكر النقدى مكان الفكر الساذج؛ وربما كانت مُثُله العليا وقيمه تضرب عقائد العلوم نفسها. وكما لاحظ الغزالى، ما إن ينكسر زجاج الإيمان الخالص فلا يمكن إصلاحه ما لم تتم إذابته وتشكيله من جديد.

كانت النظرة إلى الكتابات اليونانية مبدئيًا باعتبارها كنزًا للحقيقة على حد تعبير ريتشارد والترز الذى يتم اقتباسه كثيرا. وكانت مؤسسة الترجمة الرسمية فى بغداد تسمى «بيت الحكمة»، كما سميت المكتبة التى ألحقت بها «خزانة الحكمة»[3] كما كان مثال التعليم، باعتباره جدلاً مستمرًا تتم مواصلته لذاته، فى بداية الأمر مجرد مفهوم آخر من المفاهيم الكامنة فى المكتبة بين الكتب.

وكانت القدرات الطبية لجنديسابور، التى ليست بعيدة عن بغداد، تحظى باهتمام مباشر. وإذ أسسها النساطرة الهاربون من الاضطهاد البيزنطى فى القرن السادس الميلادى، فقد وضعت المدرسة/ المستشفى، فى ظل الحماية الإمبراطورية الساسانية الأسس التى قام عليها «البيمارستان» عند المسلمين. كانت الرابطة القديمة بين الطب الإغريقى وعبادة أسكليبيوس قد انقطعت منذ زمن طويل، واتبع الأطباء، تراثا عالميا يربط العلماء الإغريق والسوريان، والفرس.

---

(1) See. B. Spinoza , Ethica, app. ed. c. Gebhardt, II, 79, 11, 29. ff.

وكما يحث الغزالى إنه ليس محتوى الرياضيات ولكن زعمها بامتلاك الصرامة هو الذى يتحدى العقيدة ولنماذج من التفسير انظر موسى بن ميمون «دلالة الحائرين».

(2) المنقذ من الضلال، طبعة جبر، بيروت ١٩٥٩م، ١٠-١١.

(3) انظر ما سبق. الفصل ١٩ ؛ وكذلك See EI^2, «Bayt al- hikma».

والهنود فى المشروع المشترك. وكانت النصوص اليونانية والملخصات السوريانية المستخدمة كانت نماذج لعمل المترجمين العرب. وفى سنة ١٤٨هـ / ٧٦٥م دعا الخليفة المنصور مدير المجمع، جورجيس بن جبريل بن بختيشوع (ت ١٥٤هـ/ ٧٧١م) ليعالج معدته. ونجح العلاج وأبقى الطبيب فى بلاط الخليفة عدة سنوات، تاركًا المستشفى تحت إدارة ابنه بختيشوع (ت ١٨٥هـ. ٨٠١م) وخدم هذا الأخير بدوره الخليفة الهادى أخا هارون الرشيد وسلفه فى الخلافة. بل إن المكائد التى تسببت فى طرده لم تستطع أن تمنع إعادة استدعائه لحالة طارئة سنة ١٧١هـ / ٧٨٧م واختياره فى النهاية رئيسًا لأطباء البلاط. وهو، وابنه جبريل (ت ٢١٢هـ/ ٨٢٨م) وحفيده بختيشوع (ت ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م) استمروا فى خدمة الخلفاء العباسيين، هارون الرشيد، والأمين، والمأمون، والمعتصم، والواثق والمتوكل. وقد خدم واحد من ذريتهم، جبريل بن عبيدالله بن بختيشوع (ت ٣٦٩هـ / ١٠٠٦م) البويهيين والمروانيين وخطب الفاطميون وده بلا جدوى. وبيت بختيشوع (معناها باللغة البهلوية الذين نالهم خلاص المسيح» المسيحى القوى، خدم العباسيين مدة أطول كثيرا من خدمة البرامكة وفى جو عاصف مشابه. وينسب إلى جورجيس تأليف مجموعة. أما جبريل حفيده، فكان راعيًا للمترجمين. أبو سعيد عبدالله بن جبريل (ت ٤٥٠هـ/١٠٥٨م)، كتب قاموسًا طبيا / فلسفيا ومقالة عن الحب. ولم يوجد موضوع باللغة العربية قبل توغل الفكر الطبى الإغريقى[1]. وفى أقدم مرحلة كان هناك فكر قليل من التأثيرات التى كان يمكن أن توجد فى التنقيب فى العلوم وراء الفنون الإغريقية، ولكن الفضول هو الذى كان موجودًا.

بداية حركة الترجمة:

يوضع محمد بن عبدالله بن المقفع بين أوائل المترجمين الذين ترجموا الكتب اليونانية فى المنطق والطب إلى اللغة العربية زمن الخليفة المنصور العباسى[2]. وكان أبوه، الأكثر شهرة «عبدالله ابن المقفع» عضوًا ثريًا فى طبقة الكتاب وترجمته المشهورة للكتب الفارسية، وتعديله من اللغة البهلوية لكتاب «كليلة ودمنة»، والأعمال الأصلية الباقية التى تحمل اسمه تعكس خلفيته الإيرانية والزرادشتية، واتجاهه العقلانى. ونفس السخط على ضيق الأفق الذى يشع من خلال الترجمة / التعديل الذى قام به الأب ربما يكون قد أجبر الابن على النظر فى منطق أرسطو

(1) See. EI^2,:Bukhtishu»; Sarton, Introduction , I, 522, 537; ibn al Nadim , Fihrist, trans. B. Dodge, 697.

(2) See. EI^2, «ibn al- Mukaffa, Peters, Aristotle and the Arabs, 59.

واكتشافات علم الطب اليونانى، وحسب التراث العربى[١]، فإن توغله فى أورجانون أرسطو حمله بعيدا إلى كتاب Posterior Analytics. وهذا الكتاب الذى عرفه العرب باسم «كتاب البرهان»، اشتهر بأنه كان ممنوعًا على أساقفة حران والرها. وربما لم يكونوا قد حرموه، ولكن شارحيهم ومترجميهم يحتشدون حول الأجزاء الأولى من الأورجانون. وبمرور الزمن كان الكتاب «كتاب البرهان» فى ترجمته العربية يمثل طلبات البرهنة، التى يجب اختبار كل مجادلات علم الكلام والعلوم إزاءها. وبسبب الكبت فى السنوات الأولى من حركة الترجمة تمت عرقلة التقدم الطبيعى لكتاب البرهان، ولكن فى الحقيقة، كان الضغط فى الاتجاه العاكس، ولم يكن ممكنا عكس التطور: ولا تستطيع المرء أن يتجاهل مزاعم القوة.

وفى العصر الأموى، كان ماسرجويه، وهو طبيب يهودى، قد ترجم مجموعة قوانين Pandects أهارون السكندرى، الذى كان من أتباع مذهب الطبيعة الواحدة، وربما كان من السوريان، فى أثناء عهد مروان الأول (حكم ٦٤-٦٥هـ/ ٦٨٣-٦٨٥م). وفى ذلك الحين ترجم أبو يحيى بن البطريق (ت ١٨٢هـ/٨٠٦م) تقريبا) مولفات هيبوقراطيس وجالينوس، وكتاب Tetrabilos لبطليموس وغيرها من الكتابات بناء على طلب الخليفة المنصور. وكان اهتمام هارون الرشيد بالفلك عمليًا: فقد كانت النظرة إلى صعود العباسيين ترى عهدهم فترة ظهرت عليها علامات فى السماء، وكان الحكام شغوفين لمعرفة نصيبهم فى التاريخ وكتاب ما شاء الله المعنون «كتاب الدول والنحل»، يأخذ كلمة «الدولة» بمعناها التنجيمى الذى يعنى «كتاب الفترات والمواريث»[٢] وعلى أية حال، فإن التنجيم يستند إلى الفلك. وترجمة ابن البطريق لبطليموس بناء على طلب المنصور عن التنجيم الشرعى علق عليها عمر بن الفرخان الطبرى وذيلها محمد بن إبراهيم بن حبيب الفزارى بترجمته عن السنسكريتية لكتاب «السند هند»[٣]. ومن الواضح أن محمد (ت

---

(1) See Fakhry, Islamic Philosophy , 6; Madkour, L'Orgamon d'Aristote, 31-2.

ومزاعم الفارابى بالأسبقية فى التوغل فى كتاب البرهان مشهورة بأنها منحازة - جزئيًا بشهادته هو.

See F.W. Zimmermann, Al- Farabi's Commentry on Aristotle's De Interpretatione, Oxford, 1981, cv- cxii.

(2) Cf. Rasail ikhwan al. Safa, in Goodman , The Case of the Animals, vs. man, 5-7 , 30, 72-5, 160.

(٣) قارن ما سبق، الفصل السابع عشر.

١٩١هـ / ٨٠٦م) قد واصل العمل الذى كان أبوه، إبراهيم الفزارى (ت ١٦١هـ / ٧٧٧م)، والذى كان خبيرًا فى الفلك والتقويم، قد بدأه، وكان أول مسلم يبنى الأسطرلاب. ويقال إنه كان قد بدأ العمل فى كتاب «السندهند» فى منتصف القرن الثانى الهجرى / الثامن الميلادى، وكان ما شاء الله قد كتب بالفعل كتابًا عن تقنية بناء الأسطرلاب. ولكن لم يحدث أواخر القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادى، عندما نشر إسحق بن حنين وثابت بن قره النسخ المعدلة من كتاب المجسطى والترابليلوس، ويحيى بن منصور وأحمد بن عبدالله حبش الحاسب المروزى، قد صمموا الجداول الفلكية، أن وقف علم الفلك العربى على أرض ثابتة. وكانت الأرصاد ما زالت تخضع للتنقية فى القرن التاسع الهجرى/ الخامس عشر الميلادى تحت عناية أولوغ بك.

وقد قام هارون الرشيد بتنظيم نشاط الترجمة وتكبيره. ولا شك فى أن تعليم الخليفة أسهم فى هذا. وكانت مجموعات المخطوطات الغنية من ضمن الغنائم التى غنمتها من عمورية وأنقرة، كما طلب الخليفة المنصور كتاب إقليدس ومجموعة كتب يونانية عن العلوم الطبية عن طريق الدبلوماسية من الإمبراطور البيزنطى. وكانت المكتبة التى تم جمعها فى بغداد المرجع للأطباء وعلماء الفلك، وكانت كبيرة بحيث احتاجت إلى أمين مكتبة. وعين هارون الرشيد مترجمًا للكتب الفارسية، هو الفضل بن نوبخت الذى كان قد خدم جده فى تأسيس بغداد [1].

وحسبما تبين الذريات المتواترة كان الاهتمام بالفنون والعلوم اليونانية يلقى مساندة كافية لدعم طبقة من المتخصصين؛ كما أن المواد التى أنتجها هؤلاء الخبراءساندت وكبّرت اهتمامهم الأولى واهتمام رعاتهم. وهكذا كبرت الحركة. وقد ذهب يحيى بن بطريق، الذى كان أبوه قد عمل مترجمًا للخليفة المنصور، شوطًا أبعد من والده، وكان يعمل فى فريق تحت زعامة الحسن بن سهل السرخسى، الذى كان يهتم اهتمامًا كبيرًا بالتنجيم. وإلى جانب مولفات طبية مثل كتاب هيبوقراط عن علامات الموت، وكتاب جالينوس De theriaca ad Pisonem ترجم يحيى إلى اللغة العربية لأرسطو De Caelo et Mundo , De Anima وكتاب Meteorologia، والكتب التسعة عشر

(1) O'Leary, Greek Science, 151-7.

وعن غزوات هارون الرشيد انظر: Hitti, History, 310، وعن جمع المنصور والمأمون لكتب إقليدس وغيرها من المخطوطات، انظر مقدمة ابن خلدون.

عن الحيوان ونسخة من كتاب تيماوس لبطليموس[1]. وعلى الرغم من أن هذا الكتاب الأخير ربما كان ملخصًا لجالينوس، وربما كان كتاب De Anima عن نسخة ليثميستيوس، فإن الحصول على هذه المؤلفات الكبرى فى الفلسفة التأملية اليونانية علامة على نقطة تحول وكتاب تيماوس هو الكتاب التقليدى فى البحث الكونى الإغريقى. إذ إن جمله الموضوعية الافتتاحية، التى تحل المشكلة اليونانية عن التغير بواسطة الوسيلة الجسورة تفرق بين عالم الفكر وعالم الحواس، كانت بشكل مذهل من بين بدايات الترجمة العربية لنسخة جالينوس[2]- وبشكل أبرز مما هو فى المحاورة الأصلية، التى تتطلب صفحات من التمهيد قبل الإنطلاق فى المحاوره الشهيرة، التى يظهرها جالينوس مثل نص للدارس. ويحمل كتاب De caelo تفنيد أرسطو القوى للرأى القائل إن العالم له بداية. ويجادل كتاب De Anima فى سبيل الرأى بأنه لا الجسد ولا الروح خالدة، ولكن الذكاء وحده هو الذى لا يفنى. وقد طرحت هذه الكتب تحديات كبيرة لمن يتمسكون بالعقائد. وقد جعل الجدل، لذلك السبب نفسه، من الوصول إليها أمرًا واجبًا.

ومن الواضح أن ترجمات يحيى بن البطريق السوريانية تضمنت كتاب أرسطو Politica وكتاب historia Animalium [3] وهناك حقيقة ثابتة مؤداها أن كتاب السياسة، الكتاب الوحيد لأرسطو، حسب معلوماتنا الذى لم يترجم إلى العربية فى أثناء عصر الترجمة العظيم عن اللغة اليوناني. يقال إن يحيى، وهو يبحث عن كتاب السياسة للخليفة، وجد كتاب «سر الأسرار» Secretum Secretorum، وهو مجموعة من الحكمة الشعبية عن الغذاء، وعلم الفراسة، وموضوعات كثيرة أخرى، كانت منتشرة على نطاق واسع طوال العصور الوسطى تحت الرواية الزائفة بنسبتها إلى أرسطو. وتقدم المقدمة العربية يحيى باعتباره مترجم هذا «الخليط» من الأصل اليونانى غير المعروف لدينا، وربما يكون فى الحقيقة تجميعًا من المصادر اليونانية[4]. لقد كان المترجمون مهتمين بكل نوع من المعرفة المفيدة ؛ والتمييز بين الفكر الشعبى كان من بين الحطام الطافى الذى قذفت به إليهم أمواج دوامة اهتماماتهم المتسعة. مثل هذه التمييزات لم تكن بالتأكيد من بين الأهداف الأصلية لبحثهم.

---

(1) Sarton, Introduction 536; Fakhry, Islamic Philoso phy, 8-9.

(2)Galeni Compendium Timaei Platonis in P.Kraus and R. Waltzer (eds.) Corpus Platonicum Medii Aevi. Plato Arabus, London , 1951 , I, 3-4.

(3) Sarton Introduction, 556.

(4) Fakhry, Islamic Philosophy, 8-9.

وما كانوا يسعون إليه كان هو المفيد، ولكن مفهوم المفيد كان بحد ذاته آخذا فى التكبير. فمن وجهة نظر بعينها ربما كانت نظرية أفلاطون عن الأفكار قد برهنت على أنها مفيدة ؛ وكذلك كان يمكن أن يكون المنطق القوى والمعرفة النظرية، أو تأملات أرسطو فى العدالة وفن إدارة الدولة. وقد تمت الترجمات بداية لمعرفة العلاج لمرض محدد، لحل مشكلة عملية فى الهندسة، أو إتاحة المناهج التى يمكن بها التنبؤ بحوادث المستقبل أو تأمين الحظوظ الإنسانية، أو الحصول على الأدوات لدحض خصم لاهوتى. ولكن الكتب اليونانية تحمل معها سياقها الخاص، وفروضها الخاصة، وإشاراتها المرجعية - وفوق هذا وذاك، مشكلاتها الخاصة. وكان أحد الكتب يؤدى إلى كتاب آخر. بشكل تدريجى ولكنه عنيد، والاهتمامات النفعية تغذى الخبرة الأكاديمية، والنزوع نحو الكمال، أو البحث أو النظام. وصارت علوم بأسرها إمبراطوريات يتم الإلحاق بها- الرياضيات، المنطق، الطب، العلوم الطبيعية، والفلك، والميتافيزيقا.

ومع نهاية القرن الثانى الهجرى/ الثامن الميلادى كان دعم الترجمة قد اتسع نطاقه. فالأطباء والباحثون من الأعيان، ورجال البلاط كانوا يرعون الترجمة، واتخذ المترجمون تلاميذ لهم من الكتبة والناسخين. وكانت حرفة تجليد الكتب وصناعة الورق قد صارتا من المهن المهمة، كما أن عمل المترجمين كان يلبى حاجة السوق الصغيرة ولكنها شغوفة بالمعرفة الراسخة التى كان بوسع باعة الكتب أن يقدموها. كذلك كانت الكنائس نشيطة. فقد كان ثيودور أبو قرة (حوالى ١٢٢-٢٠٥هـ / ٧٤٠-٨٢٠م)[1] أول مؤلف مسيحى له مؤلفات مهمة باللغة العربية، أعلى من قدر أفكار يوحنا الدمشقى (ت ١٣١هـ / ٧٤٨م تقريبا) بين الوثنيين، والمانويين، واليهود والمسلمين والصابئة. وباعتباره المترجم العربى ليوحنا الدمشقى وبوصفه مجادلاً عنيفًا هو نفسه، لعب دورا أكبر: فكتبه تستدعى الطلب على علم الكلام العربى، بنفس الطريقة التى كان عرض أرسطو يغرى ذوى الميول التأملية بتجربة أيديهم فى الفلسفة، وبحلول القرن الثالث الهجرى / التاسع الميلادى. كان بوسع الجاحظ القول أن كل مسلم يعتبر نفسه من المتكلمين (أصحاب علم الكلام).

(1) EI², « Abu Kurra »; Peters, Allah's Commonwealth, 118-19.

المأمون وترجمة الكتب اليونانية:

تجاوز الخليفة المأمون أباه بمسافة بعيدة فى إرساء الدعم المنتظم للترجمة الكتب اليونانية. و«بيت الحكمة» الشهير الذى أسسه، والذى تأسس رسميا فى بغداد سنة ٢١٥هـ / ٨٣٠م، كان يرعى الترجمة بوصفها نشاطه الرئيسى وكان يستخدم هيئة منتظمة من الباحثين: ومنهم المسيحى العالم يوحنا بن ماسويه (ت ٢٤٣هـ / ٨٥٧م)، الذى كان والده قد خدم فى جنديسابور، والذى كان طبيبًا لهارون الرشيد ومديرًا لبيمارستان بغداد ؛ والحجاج بن مطر، مترجم بطليموس وإقليدس؛ ويحيى بن البطريق ؛ وسهل بن هارون وسعيد بن هارون ؛ (أمين المكتبة) ؛ وسلمان الحرّانى؛ وهيئة معاونة من النسَّاخين، ومجلدى الكتب وغيرهم من العمال المهرة؛ والإخوة المشهورون المعروفون باسم «بنو موسى بن شاكر»، الذين جعلهم تعليمهم وثروتهم علماء ورعاة للترجمة.

وإذا ما قورنت مكتبة «بيت الحكمة» أو مكتبة المأمون بـ «خزانة الحكمة» أو مكتبة هارون الرشيد، كانت «بيت الحكمة» إنجازا مؤسسيًا أكثر طموحًا، وكانت قائمة على مثال جنديسابور. وهناك مغزى فى تحول المفهوم: فلم يكن يُنظر إلى التعليم باعتباره جامدًا وكاملاً فى الجيل السابق؛ كما أن البحث نشاط. والأكاديمية درعه الواقى. وتبقى المكتبة هى النواة، مع النصوص اليونانية فى قلبه العلمى. بيد أن المكتبة مجمع مخطط. وكان سلمان مترجم أرسطو وملما باللغة البهلوية، قد أرسل مع وفد من العلماء إلى القسطنطينية من أجل الحصول على مخطوطات. وقد سعى الخليفة المأمون مرارًا وتكرارًا ولكنه فشل فى إغراء ليو عالم الرياضيات البيزنطى، رئيس الجامعة الإمبراطورية فى القسطنطينية. وقد أقام المحققون من بيت الحكمة المراصد فى بغداد وبالقرب من بالميرا. وقاسوا بطريقة صحيحة ميل الكسوف الشمس عند ٢٣ درجة و٣٣ درجة وحسبوا بدقة محيط دائرة الأرض.

وإلى جانب رعاية بيت الحكمة، كان الخليفة المأمون راعيًا للفلاسفة، وعلماء فقه اللغة، وعلماء الحديث، والفقهاء، وعلماء الرياضيات، والأطباء، والكيميائيين والمنجمين. ومع هذا فلا ينبغى لنا أن نخلط بين تحرر الخليفة والنزعة الليبرالية. وسارتن[1] مندهش من أن المأمون «مزج بطريقة لافتة بين الفكر الحر والتسامح»، بمساندته عقلانية المعتزلة وفى الوقت نفسه اضطهاد خصوم المعتزلة، ولكن الربط بين العقلانية والليبرالية أمر حديث. لقد كانت اعتزالية المأمون تشترك أكثر مع الخوارج السابقين منها مع «الفكر الحر». وما هو عقلانى فى المعتزلة الاعتقاد بأن العقل البشرى يكفى لحسم من هو الذى يستحق غضب الله. ولم تكن سياسة الترجمة برنامجًا

(1) Introduction, 557-8.

فكريًا خالصًا ولم يكن ممكنًا إنجازه وحده على أساس من مثل هذه التبريرات. وقد استقرت سلطة الخليفة المأمون على توازن معقد من الديناميات الأخلاقية، والعقيدية، والشخصية السياسية. وقد لعب نشره أربع مقالات لصالح مذهب الاعتزال فى خلق القرآن دورًا فى الحفاظ على ذلك التوازن[1]. وكذلك فعلت محاولته الفاشلة لتوحيد الشيعة والسنة بإعلان أن على الرضا (ت ٢٠٣هـ/ ٨١٨م) الطالب الشيعى بالخلافة، وريثا له، على أرضية سنية بأنه كان الرجل المناسب أكثر من غيره لتولى الخلافة. ويبدو أن الخليفة المأمون قد بدأ محنته المشهورة فى محاولة لكبح جماح النزعة التقليدية. ويمكن على ما يبدو، قول الشئ نفسه عن برنامج ترجمة الكتب اليونانية. إذ كانت الرعاية نفعية من حيث دوافعها. ففى نهاية الأمر آذت رائحتها السياسية النمو الذى كان الخليفة يسعى إلى تحقيقه. ويلاحظ بيترز أن «العلوم الأجنبية قد دعمت وشجعت من جانب الخليفة المأمون على هذا النحو من الدأب ربما تكون قد عانت فى النهاية بسبب ربطها بتعاطف الخليفة مع الشيعة والمعتزلة[2].

ثابت بن قرّة

بيد أن مدى نشاط الترجمة المتصاعد والتفصيل بقدر أكمل للفكر الذى فرضته تجاوز كثيرًا الهدف الأول للرعاة الأصليين. وصار بنو موسى بن شاكر منافسين للخليفة المأمون فى البحث عن المخطوطات، وإرسال وكلائهم إلى الدولة البيزنطية. ويقال إنهم أنفقوا حوالى خمسمائة دينار ذهبى فى الشهر على الترجمة، واستخدموا الكتب فى كتابة مقالات عربية رائدة عن الآلات والعلوم الرياضية والفلك والموضوعات فى علم الكلام مثل الذرة وخلود العالم [3] ومن بين المترجمين الذين تولوا رعايتهم كان عالم الرياضيات الصابئى ثابت بن قرة (٢٢١-٢٢٨هـ / ٨٣٦-٩٠١م) والطبيب / المترجم العظيم حنين بن إسحق.

كان الصابئة، عبدة النجوم الوثنيون فى حران، يعرَّفون بواسطة قصة خيالية لطيفة (زمن الخليفة المأمون) من جانب الموحدين المسلمين بأنهم الصابئة. وهكذا كانوا يعتبرون من «أهل

---

(1) See. W.M. Watt, The Formative Period of Islamic Thought, Edinburg, 1973, 179.

(2) Allah's Commonwealth, 169.

(3) Sarton, Introduction , 560; Ibn al- Nadim, Fihrist, trans Dodge, 585; Fakhry, Islamic Philosophy , 10.

وعن كتابات بن موسى بن شاكر، انظر ما سبق، الفصل الرابع عشر.

الكتاب» يخضعون شأنهم شأن اليهود والنصارى للجزية، ولكن لم يفرض عليهم الإسلام قهرًا. وكان التراث الحرانى فى الحقيقة عبارة عن أثر باق من عبادة النجوم التى انتشرت على نطاق واسع فى أواخر العصور القديمة. وقد احتفظوا بمعرفة منظمة عن علم الفلك اليونانى، والفيثاجورسية الجديدة والفلسفة اليونانية. ومع الصابئة فى حرّان، كما هو الحال مع النساطرة والمونوفيزيتيين، كانت الفلسفة من نوع معين حيوية لبقاء هذه الجماعات. وهكذا لم يكن ثابت بن قرة يعمل منعزلاً. فقد أسس مدرسة من علماء الرياضيات والمنجمين استمرت مع ابنه، وحفيدين، وحفيد لابنه. ومن بين كتب أخرى، ترجموا أرخميديس وأبو اللونيوس البرجى، ونصوصًا قيمة فى الهندسة والنظرية الطبيعية وعلم الهندسة المدنية. وقد تطورت ومعرفة الأرقام فى الفيثاجورسية الجديدة تطورت بواسطة الأفلاطونى الجديد نيكاماخوس من جيراسا وكانت معروفة تمامًا لثابت بن قرة، وقد أنتج نسخة عربية من كتابه (القرن الثانى الميلادى) بعنوان «كتاب المدخل إلى علم العدد»[1] وانتقل ثابت من وظيفته مع بنى موسى ليعمل منجمًا للخليفة المعتضد. وترجمته عن اليونانية والسوريانية تضمنت مخلصًا عن الكتابات الطبية ونسخًا محسنة من كتاب المجسطى لبطليموس وكتاب العناصر لإقليدس. وقد شرح كتاب أرسطو فى الطبيعيات - المصدر الأول لتحليل الزمن، والحركة، والسببية والمسألة التى دافع بها الفلاسفة عن خلود العالم- كما كتب «كتاب فى طبائع الكواكب وتأثيراتها» لكى يعطى الخلفيات المفاهيمية لفن التنجيم، الذى كانت نتائجه مرغوبة تمامًا من جانب الموحدين، ولكن بنية الوثنية التحتية لم تلق الاعتراف الكامل من جهتهم[2]. وإلى جانب مؤلفات ثابت العديدة عن الرياضيات والفلك، كتب كتاباً عن الأخلاق «شرح للصور المجازية فى جمهورية أفلاطون»، وكتاب عن الموسيقى، وإعادة صياغة لكتب أرسطو فى المنطق[3] والعمل كله قطعة واحدة: لأن تلقين رياضيات الفيثاغورثية الجديدة والأفلاطون الجديدة كانت الحقيقة الوسطى بين الأشكال الأفلاطونية والصيغ الخاصة. وكانت النجوم الرابطة بين الوجود المتجسد والوجود غير المتجسد. وكانت الأخلاق والسياسة هى التى بثت

---

(1) Ed. W. Kutsch, Beirut, 1959;

وعن ترجمات ثابت بن قره انظر: حتى، التاريخ، ٣١٤.

(2) See S.M. Sterm , «New information about the authors of the «Epistles of the Sincere Brethren», Islamic Studies , III, 1964, 407, 412-413 ; cf. Maimonides, Gaide, III, 29-30.

(3) Fakhry, Islamic Philosophy, 17; 168, n.18.

الحياة داخل العلاقات المتناغمة رياضيا التى اكتشفها المنطق، والمتمثلة فى السماوات، وتردد صداها فى التناغم الموسيقى.

حنين بن إسحق

حنين بن إسحق العبادى[1] أهم مترجم فرد ولاحظ ابن خلدون أنه الأكثر دأبًا. وكان ابنا لعربى نسطورى يعمل الصيدلة من الحيرة، ويتحدث اللغتين السوريانية والعربية، ودرس الطب فى بغداد على يدى يوحنا بن ماسويه من بيت الحكمة، الذى كان هو نفسه تلميذا لجبريل بن بختشيوع وترجم مواد من المخطوط التى أخذت غنيمة من أنقره وعمورية. ولما لم يستطيع يوحنا مجاراة استفسارات حنين طرده وربما يكون حنين قد سافر إلى بيزنطة أو الإسكندرية. وعندما عاود الظهور فى بغداد بعد غياب طال أكثر من سنتين كان قد أتقن اللغة اليونانية ووضعه ابن ماسويه فى العمل مترجمًا ؛ بيد أنه لم يلبث أن ترك العمل، مفضلاً أن يعمل لحساب رعاة مستقلين، مثل بنى موسى. وصار كبير الأطباء فى بلاط الخليفة المتوكل، الذى يقال إنه دعم مؤسسة للترجمة تحت رئاسة حنين. وعندما تعرض لمؤامرات البلاط المعتادة، سجن لمدة عدة شهور، وصودرت ممتلكاته ومكتبته، ولكنه استعاد الحظوة وتولى منصبه الطبى حتى موته. ووفقا للتقاليد، كان سبب استياء الخليفة رفض الطبيب لأسباب دينية ومهنية أن يقوم بتحضير سم. والقصة نفسها مادة لأساطير البلاط. ولكن السموم كانت من بين أوائل الموضوعات المهمة فى سجل الترجمة، وهناك كتاب كتبه جالينوس عن الترياق كان من ضمن الكتب التى حاول حنين ترجمتها فى شبابه.

وقد ترجم حنين كتبًا عن الطب، والفلسفة، والفلك، والرياضيات والسحر. وترجم ترجمة التوراة السبعينية عن اللغة اليونانية وأشرف على الترجمات التى قام بها ابنه إسحق (ت ٢٨٩هـ/ ٩١١م)، وابن أخيه حبيش بن الحسن، وتلاميذه عيسى بن يحيى، ويحيى بن هارون، وإستيفانوس ابن باسيليوس وموسى بن خالد. وبما أن أحدا من هؤلاء المتعاونين لم يكن يجيد اللغة اليونانية مثل حنين، فإنه عادة ما كان يعد ترجمة أولية بالسوريانية وأحيانا بالعربية. وكان إسحق وحبيش

---

(1) Sarton, Introduction , 611, 613 ; Hitti, History, 312-3; Fakhry , Islamic Philosophy, 13-4.
انظر أيضا ما سبق، الفصل التاسع عشر.

يدفعون بترجماتهم من اليونانية إلى حنين تنسب إلى حنين لأن اسم ابنه عكس اسمه، على كان حبيش يكاد يتطابق معه فى المخطوطات العربية.

كان حنين يمارس السيطرة النقدية طوال حياته المهنية على نتاج تلاميذه، بيد أنه لايجب الحط من قدر عملهم. فقد كان حبيش مترجمًا مهمًا فى مجال الطب، وكان إسحق وحبيش وعيسى هم الذين تحملوا المسئولية الأولية فى ترجمة المؤلفات الفلسفية والرياضية، بما فى ذلك جميع مؤلفات أرسطو تقريبا. وقد ترجم إسحق Categories, Hermeneutics De Generatione et Cor-raptione, Nicomachean Ethics مع شرح بورفيرى وكتاب De Plantis المتفوق وأجزاء من Metaphiscs وكذلك مؤلفات أفلاطون Sophist و Timaeus. كذلك ترجم كتب الإسكندر من أفروديسياس، وبورفيرى، وثميستيوس، وغسيوس الرهاوى، وبروكلوس، وإقليدس، وأرخميدس، وبطليموس وغيره من المفكرين الإغريق، كما كتب فى علم الأدوية وتاريخ الأفكار الطبية.

وفى «رسالة» حنين عن ترجماته لجالينوس، توجد قائمة بحوالى ١٢٩ كتابًا لجالينوس، يذكر منها أسماء حوالى مائة كتاب ترجمها هو شخصيا إلى العربية أو السوريانية. وهو يصرح بشكوكه فى أصالة بعضها، على أساس من المصادر القديمة ؛ ويعترف بأن البعض لا يعرفه سوى بالعنوان فقط: فقد بحث عن أحد الكتب وفشل فى العثور عليه. وهناك عدد قليل من الكتب التى رآها حنين باللغة اليونانية ووجد أنه ليست لديه الفرصة لأن يترجمها. ومن قائمة الكتب لدى أبى بكر محمد بن زكريا الرازى[1] نعرف أن بعض كتب جالينوس قد فاتت القائمة التى أعدها حنين، وربما يكون السبب جزئيًا أنه كتب «الرسالة» عندما كان محرومًا من الوصول إلى مكتبته على نحو ما اشتكى عدة مرات فى سياقها [2]. وبينما يفترض أن جميع هذه كان هناك من يرعاها على نحو ما، فمن الواضح أن حنين كان يوجه جهوده وجهود أولئك المتعاونين معه فى

---

(١) « فى استدراك ما بقى من كتب جالينوس مما لم يذكره حنين ولا جالينوس فى فهرسته » : انظر ابن النديم، الفهرست « Hunayn »، « Djalinus »، « EI^2 ».

(2) G.Bergstrasser, Hunyan b. Ishaq über die syrischen Galen- Übersetzungen, Leipzig, 1925; "Neue Materialen zu Hunayn Ibn Ishaq's Galen Bibliographie", Abbandlungen fur die Kunde des Morgenlandes, xvii, 2, 1932; M.Meyerhof "New Light on Humain ibn Ishaq and his Period", Isis, VIII, 1926.

العمل الضخم لترجمة جالينوس ترجمة منهجية منظمة ولما كان واضحًا أن المشروع مفيد فى نظر مهندسه، فقد كان بعيدًا للغاية عن أن يكون مشروعا خاصا. فقد كانت مؤلفات جالينوس تتناول عائلات كاملة من المشكلات، ولكن يجب تركها تمضى فى طريقها الخاص، موضوعيا ومنهجيًا. وأكدت جهود حنين على أن الإجابات اليونانية لم تدخل الأدب العربى بدون أسئلة يونانية. وتصاعد التأثير بواسطة المعايير النقدية التى أرساها حنين.

وفى شبابه كان بوسع حنين أن يؤثر فى الآخرين عندما يتلو ملحمة هوميروس باللغة اليونانية، ولكنه رأى فيما بعد أن محاولاته الأولى لترجمة الأعمال الفنية كانت مليئة بالأخطاء : وقد عاد، أكثر خبرة، لإعادة هذه الترجمة. وإذ اعترف أن الترجمات الأولى إلى السوريانية التى قام بها سيرجيوس من رأس العين وأيوب الرهاوى كانت ترجمات مشوهة، وفى بعض الأحيان غامضة تستعصى على الفهم، فقد أعادها جميعًا. وحسبما أشار الصفدى بعد ذلك بوقت طويل [1]، فقد كان المترجمون القدامى يميلون إلى المضى كلمة بكلمة. ويفضى هذا حتما إلى عدم الدقة، لأنه لم يكن هناك دائمًا معادلات مضبوطة بين المصطلحات اليونانية والعربية. وغالبا ما كان المترجمون الأوائل يضعون الترجمات ببساطة؛ إذ كانت محاولاتهم لمحاكاة المجاز الميت والحفاظ على التركيب اللغوى اليونانى تجعل ترجماتهم مبهمة. وقد عرف حنين الجملة باعتبارها وحدة من المعنى وترجمها بالإحساس. ومع هذا تغلب على ولع بعض المترجمين الأوائل بإعادة الصياغة الفضفاضة والتلخيص وقد ناضل لكى يخلق مفردات فنية عربية وسوريانية. ومع اعترافه بالحاجة إلى نصوص جيدة، عمل مع زملائه على امتصاص نص نقدى مع عمل حساب القراءات المختلفة، قبل البدء فى الترجمة، ويصحح ترجمته عندما ترد اختلافات مهمة. مثل هذه المناهج أرست المعيار للمترجمين اللاحقين. وباستثناء، الذى لم يتقنها حنين قط بشكل كامل، فإن ترجماته عامة هى الأولى التى لم تتطلب تغييرا لتناسب القراء فى الأزمنة اللاحقة.

---

(1) Quoted by F. Rosnethal in «Galen: On Medical Experience», Isis, xxxvi, 1945 / 6, 253; cf. Peters, Allah's Commonwealth, 64.

وإلى جانب كتابه عن جالينوس الذى كتبه فى شبابه حتى قبل وفاته مباشرة[1]، ترجم حنين كتب إيبوقراط وساعد فى ترجمة كتاب ديوسقوريدس «المواد الطبية Materia Medica»، وهو الكتاب القياسى لعلم الأدوية العربية: ولم يكن أحد من تلاميذه يمتلك ناصية الأسماء اليونانية للأعشاب والأدوية. ولم يكن قراره بالتخصص فى جالينوس طارئًا بأى حال من الأحوال. وربما لم يكن جالينوس أعظم طبيب يونانى، بيد أنه كان شاملاً، كما أن وضوحه قد جعل مؤلفاته نصوصا قياسية فى الإسكندرية. وقد كسب تفكير جالينوس الغائى تفضيلاً بين الموحدين قبل ظهور الإسلام بوقت طويل، كما أن موازنته بين النظرية والتطبيق جعلته جذابا لدى أطباء العصور الوسطى الذين قدروا الأصالة والانفتاح على التجربة الإكلينيكية، ولكنهم أيضًا كانوا يتوقون إلى إطار مفاهيمى ومنهجى ثابت. وكتاب جالينوس عن الفلسفة، فضلاً عن هذا، ساعد على إدخال التعليم الطبى فى إطار أوسع من الثقافة العلمية.

وأدت المجموعة بشكل طبيعى إلى دراسات فلسفية: ومقالة جالينوس On Demonstration، و Hypothetical Syllogisms، وكتابه Ethics وإعادة صياغته كتب أفلاطون Parmenides، Sophist، Crarylus، و Euthydemus، و Timaeus، و Statsman، و Republic و Laws، ومقالته المشائية عن المحرك غير المتحرك و Introducton to logic وكتاب عن Number of Syllogisms - هذه كلها أعمال ترجمها حنين بن إسحق، وعيسى أو إسحق إلى السوريانية أو العربية أو كليهما، وغالبًا لحساب موسى بن شاكر. وقد ترجم حنين وعيسى كتابًا عن جالينوس بعنوان «أنه يجب على أفضل طبيب أن يكون فيلسوفًا أيضًا. وكان طبيعيا أن ينتقل رلى أفلاطون وأرسطو وخلفائهما. وتنسب إلى جنين وإسحق ترجمات وإعادة صياغة، وتحقيقات واختصارات لجمهورية أفلاطون وكتب أرسطو Categories, De interpretatione, Analytica, Topica Sophirtica , Rhetorica, Physica, De Anima,Metaphysica, De Caelo and magna Moralia.

ومن المدرسة نفسها جاء العديد من المترجمين الآخرين للمؤلفات الأرسطية والأفلاطونية الجديدة.

---

(١) يحكى حنين عن ترجمة كتاب لجالينوس من مخطوط ردىء إلى السوريانية فى شبابه. وفى سن الأربعين تقريبا، ومعه أحد تلاميذه، عمل نصًا نقديًا، أعاد ترجمته مستخدمًا منهجًا جديدًا. وفى وقت لاحق قام بترجمة جديدة لأبى جعفر محمد بن موسى بن شاكر (ت٢٥٩هـ / ٨٧٣م). وكتابه بالعربية عن الطب بدأه قبل شهرين تقريبا من موته من نسخته السوريانية التى وضعها هو، وقد أكمله ابنه.

وكتب حنين نفسه ملخصات وموجزات ومقدمات، ومختارات، بل حتى التعاليم الطبية الشفاهية على طريقة الكنيسة السوريانية. وكانت هناك أيضا كتب عن طب العيون، وتاريخ العالم. وهناك مقالات باقية عن الضوء وموضوعات من الأفلاطونية الجديدة[١]، وصاغ كتابًا تبريريًا معتدلاً وجهه بصورة جزئية ضد الإسلام. وكان كتاب حنين عن «النحو اليونانى» مفيدًا للمترجمين، ولكن هناك دقة تأملية بقدر ما هى عملية عن موجات المد أو الكيمياء ؛ ويبدى حنين بن إسحق اهتمامًا تأمليًا فى كتابته عن ملوحة مياه البحر، أو عن قوس قزح. وتبين كتبه جميعًا[٢] تأثير الفكر اليونانى على ثقافته داخل أدب عربى يتجاوز التطبيق العملى. وتحمل مختاراته من الحكايات الفلسفية الكثير من الروح الهللينستية. والحوار بين الإسلام والمسيحية موجه من خلال الجدل اليونانى؛ وعندما يقوم رجل موحد متخصص فى طب العيون بالبحث عن طبيعة الضوء، فهو يعرف أن هذا موضوع مخيف من الناحية اللاهوتية ويتحول صوب أرسطو والأفلاطونيين الجدد، تمامًا مثلما كان معاصروه يبحثون فى مؤلفات جالينوس وهيبوقراط عن فهم علمى للجسد الإنسانى والعناية به ورعايته.

كان من بين المستفيدين بن من المرحلة الأولى من نشاط الترجمة الأمير العربى أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندى[٣]، الذى يسمى فيلسوف العرب. فقد استخدم اثنين من المترجمين النصارى أستات (أوتيخا) Eustathius، الذى ترجم له معظم طبيعيات أرسطو، وابن ناعمة الحمصى الكتاب المنسوب زيفا إلى أرسطو «لاهوت أرسطو»[٤] والذى كان له تأثير هائل. وأول مفكر فلسفى عربى أصيل فى دار الإسلام، الكندى لم يكن مبدعًا بشكل جذرى. لقد كان مستقل العقل. ولكنه كان يعرف أن المادة اليونانية تحمل تجربة ثرية لا يمكن لطبيب أو فيلسوف أن يتجاهلها - فالمواد الداخلة فى خدمة العلوم لها حجية لا مثيل لها.

لقد سئل الكندى، أو هكذا يقول (لأن ذكر مثل هذا الاستفسار قد أعطى الفرصة لخطاب صريح، وملاحظة مخلصة وبيان واضح عن وجود مشكلة، عندما تطورت «الرسالة» من خطاب

---

(١) «فى الضوء وحقيقته»، تحرير وترجمة لويس شيخو، المشرق، ٢، ١٨٩٩م.

(2) See Fakhry, Islamic Philosophy, 12-15.

(٣) انظر ما سبق، الفصل العشرين.

(4) Fakhry, Islamic Philosophy, 17-19.

إلى مقالة) لكى يحدد الخطوط الخارجية للأفكار المفيدة فى محاربة القهر. ومن الواضح أن راعيه كان يفكر فيما وراء الطبيعة على أنها طبيعة أسمى وكان يأمل فى نوع من التميمة الشفاهية «يضعها أمام عينيه باستمرار» وبهذا يهزم القلق والأسف. وقد حصل المتلقى على أكثر مما كان يطلبه. فقد قدم الكندى جرعة مناسبة من الحكايات والأقوال الحكيمة، كما هو متوقع فى حال المواساة، بيد أنه أضاف خطًا حيويًا من الجدل. إذ إن تحليل القلق والأسف يؤدى إلى تصحيح مفهوم السعادة: فالقلق خوف من الخسارة ؛ والأسف هو الألم الناتج عن الخسارة. ولكى نحرر أنفسنا من هذه يجب علينا أن ننفصل عن كل ما يمكن خسرانه ونتطلع فقط إلى ما يمكننا أن نتمسك بها دون الاعتماد على العوامل الخارجية.

وهذا الجدل مثل جميع المواد فى كتاب «رسالة فى الحيلة لدفع الأحزان» مستخرج من الفلسفة[1]. ومع هذا فإن العلاج لم يتم بثمن بخس. إذ يجب علينا أن ننظر إلى أحبائنا على أننا قد خسرناهم فعلاً إذا لم نشأ أن نعانى بحدة عندما نخسرهم بالفعل. بيد أننا يجب أن نتبنى معرفة مثل معرفة أفلاطون- أى مواضع نتائج طريقتنا فى الحياة، ولكن أيضا لفكرتنا عن الله. ويدافع الكندى عن سعة أفقه، معدلاً اعتراف أرسطو بسابقيه ومرددًا صدى أقوال فيلون اليهودى (عاش سنة ٣٩م) بتطبيق المشاعر على رؤى الفلاسفة الوثنيين: يجب علينا أن نتقبل الحقيقة شاكرين، حتى ولو جزئيا، حيثما نجدها- ولكن ليس بطريقة سلبية، لأنه كما قال أرسطو، يجب أن نمضى إلى حيث يقودنا الجدل[2]. هذا المفهوم قريب إلى قلب الكندى. وجداله بذل الجهد والمثابرة، وغالبًا المبالغة فى الحذر، والنضال من أجل تقرير كل مقدمة منطقية وتغيير. ولكن بينما يتلمس طريقه من خلال الاستنباط المعقد، يظهر الكندى بشكل مقنع أن الجدل، وليس السلطة، هو الذى يتبعه. وهو لايتبعه بطريقة عمياء. إذ إن أفضل الفلاسفة كلهم تقريبًا يتمسكون بأن الأفكار المقدسة متضمنة بشكل خالد فى وجود الجزئيات الخاصة- ومن ثم يجب أن يكون العالم خالدًا. ولكن الكندى يضيف إلى أنواع التغير الأربعة عند أرسطو.

---

(١) فى محمد أبو ريدة (محرر) رسائل الكندى الفلسفية، القاهرة ١٩٥٠م،

H. Ritter and R. Walzer, Studi su al- kindi, II, Rome, 1938.

(2) See A.L. Ivry , trans., Al Kindi's Metaphysics, New York, 1974, 57 ff.

الترجمة بعد حنين بن إسحق:

تبدأ المرحلة التى تلت حنين فى الترجمة عن الكتب اليونانية بمعاصرى ثابت بن قرة الذين نشطوا أواخر القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادى وبواكير القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى، أبو عثمان الدمشقى وقسطا بن لوقا. وكان الدمشقى تلميذا مسلمًا لحنين، ارتبط زمنا طويلاً بعد موت أستاذه بعلى بن عيسى «الوزير الطيب» الذى عينه مشرفا أعلى على مستشفيات بغداد ومكة والمدينة. وإلى جانب الأعمال الطبية ترجم من مؤلفات أرسطو.

Topics, Nicomachean Ethics , Physics IV (time, Place, the void), De Generatione et Corruptione, Euclid Parphyr's Isagoge.

ومقالات كتبها الإسكندر الأفروديسى عن الألوان والمواد غير المتجسدة والنمو[1]. ويكشف كتاب «الأخلاق» الآن عن الفلسفة مستقلة تمامًا، تسعى إلى الحياة الطيبة وتقدم الخير Summum bonum على أنها الحياة المقدسة للفيلسوف الذى يوجه كل الشئون الشخصية والعامة، العملية والتأملية، بحكم العقل. ومن الواضح أن روح الأمة ليست هى روح الكتاب المقدس أو القرآن الكريم: إذ يتمسك أرسطو بأن سرقة واحدة لا تصنع لصًا، ولا تصنع علاقة آثمة واحدة زانيًا أو زانية، بيد أنه كان هناك جمهور مهتم بما لدى الفلسفة بحد ذاتها لتقوله عن الأخلاق وكان مستعدًا أن يرجئ الأسئلة عما إذا كانت آراء الفلاسفة تتوازن مع الكتاب المقدس وكيف.

كان قسطا مسيحيًا، وربما كان يونانى المولد، كما يوحى اسمه (قسطانز) وقد ولد فى بعلبك، وكان يكسب عيشه بوصفه طبيبا وصنع اسمه باعتباره مترجمًا للكتب الطبية. وقد امتاز فى الفلسفة، والفلك والرياضيات. وكان أرسطو، وبلوتارخ، وديوفانتوس، وثيودوسيوس، وهيبسيكليس، واريستارخوس من ساموس، وهيرو من بين المؤلفين الذين ترجم أعمالهم مباشرة أو فى المراجعة، التى كان متخصصًا فيها. ويضعه ابن النديم بوصفه طبيبا ومفكرًا فوق حنين بن إسحق. وهو صاحب أسلوب رفيع فى اليونانية، والسوريانية، والعربية، وقد سافر قُسطا إلى الأراضى البيزنطية، ليحصل على كتب للترجمة. وكتب عن السموم والترياق، وعلم النفس، والذرة، والسياسة، والمنطق والتاريخ والفكر اليونانى [2].

---

(1) See M. Meyerhof, 'New Light on Hunain Ibn Ishaq and his period', Isis, VIII, 1926 , 710; Fakhry, Islamic Philosophy, 17-18.

(2) Fakhry , Islamic Philosophy, 15; Sarton , Introduction, 602; Ibn al-Nadim , Fihrist, trans. Dodge, 611, 584, 588, 602, 604, 694 , 743.

وقد أسس أبو بشر متى بن يونس، المنطقى المسيحى الكبير، الخط الأخير الكبير من المترجمين. وهو يونانى من بلاد الشام، وكان تلميذا للقويرى الذى كان منطقيا - شارحًا ومعلقًا؛ والمروزى، الذى كان طبيبا يتحدث اللغة السوريانية، ولمن يدعى ثيوفيلوس، وللكاتب وعالم الكلام المسلم والمنظر الطبى، ابن كرنيب، ومن يسمى بنيامين، ربما بنيامين النهاوندى، المؤسس الثانى لفرقة القرائين اليهودية. وكان أبو بشر مدرسًا لمحمد بن محمد الفارابى، الذى يجعله تراثه العربى «المعلم الثانى» (بعد أرسطو) ومن بين ترجمات ابن بشر الكثيرة كانت تعليقات الإسكندر الأفروديسى على كتب أرسطو De Caelo, De Generation و Corruptione والكتاب الحاسم لاهوتيا Lambda Metaphysics مع شرح وتعليق الإسكندر الأفروديسى. وقد حالت مثل هذه الأعمال بين الفلاسفة اللاحقين وبين التصرف بحرية مثلما فعل الكندى بأفكار التغير والتوالد. وقد علق أبو بشر على الأورجانون Organon بما فى ذلك[1] Posterior Aanalytics وكتب عن القياس المنطقى، معقل المنطق الافتراضى.

كان المنافس القديم للمنطق الافتراضى والطبقى حاسمًا بالنسبة للثورة الفكرية التى كان للفلسفة أن تدعى لنفسها السيادة فيها على علم الكلام، وكان لابد للفارابى أن يؤكد خلود العالم وأن يعترف بانبثاق الأفلاطونية الجديدة باعتبارها الحقيقة الكامنة وراء أسطورة الكتاب المقدس عن الخلق. لأنه فى القياس المنطقى الافتراضى فى علم الكلام كان يمكن التسلية بأى افتراض. فلم يكن هناك أساس مسبق لاستبعاد أي شيء يمكن تخيله. ولكن فى منطق أرسطو يمكن لأحداث بعينها (بما فى ذلك الخلق من العدم ex nihilo) أن نضعها تحت قاعدة المسبق. حسبما جرت المجادلة فى كتب Physics IV, De Caelo، وغيرها مما يعد الآن كلاسيكيا[2].

أبو زكريا يحيى بن عدى، كان تلميذا لمتى، وكان يعقوبيًا، من غرب بلاد الشام، وكان مثل أستاذه معروفا بأنه منطقى؛ وهاجم بصراحة منهج علم الكلام ومقولاته، مفندًا النزعة الذرية لدى المتلكمين، مهذبًا عقيدتهم فى وحدة الألوهية، موضحًا أفكار اللانهائية والشرطية، ورافضًا محاولات علم الكلام للتوفيق بين الإرادة الحرة والقدر من خلال المذهب الرواقى عن الاكتساب

---

(1) Ibn al-Nadin, Fihrist, trans. Dodge, 631, 628, 629; Fakhry, Islamic Philosophy, 16.

(2) See. L.E.Goodman , RAMBAM, New York , 1976, 170-174.

الأخلاقى. وإلى جانب النصوص عن المنطق التى درست زمنا طويلاً فى الدوائر اليعقوبية والنصوص المتصلة بمبدأ الخلود – De- Generations, PhysicsVII, Metaphusics – وقام يحيى بترجمة كتب Physics VIII, Topics, Sophistica, Topics, Physic, Topics وترجم مختارات من Metaphyzics وترجم ترجمة كاملة De Generatione et Carruptione [1].

من الشائع أن كتَّاب العربية لم يفهموا كتاب أرسطو عن الشعر وإذا كان المقصود بهذا أنهم لم يأخذوا عنه نظرية أرسطية فى الأدب، فإن هذا يكون صحيحًا تمامًا. ولكن قراء العربية فى القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى لم يكونوا يسعون إلى نظرية فى الأدب. لقد كانوا يسعون إلى نظرية فى الدين. فإذا لم يكن الكتاب (القرآن الكريم) حقيقة حرفية عن الخليقة والوحى، والخلاص، فكيف ينبغى فهمه؟ وكتاب Topics، الذى يتعامل مع السياقات المختلفة ومقاصد البيانات، كان نقطة بداية طبيعية لهذا التساؤل وكان كتاب Sophistica استمرارًا طبيعيًا. ولكن كتاب الشعر يسمو بالبحث إلى ذروته، ويطرح خطابًا حقيقيًا، ليس من الناحية الأدبية، وإنما على مستوى أرقى، رمزيًا أو أخلاقيًا. وقد رؤى كتاب Poetics على أنه كتاب فى المنطق، وامتداد لكتاب Rhetorica الذى يتناول المجادلات المقنعة، فقد فُهم كتاب الشعر على أنه تفسير للمزاعم التى تروق للعواطف بشكل غير مباشر، عن طريق الرموز، وبذلك تقومُ بعمل المجادلات دونما تفصيل مفاهيمى. والشعر بطريقته الخاصة يفعل ما هو أكثر مما يمكن لكثير من المجادلات أن تفعله: فهو يمكن أن يغرس ويثبت المقاصد، عندما يكون ناجحًا، على حين أن الكثير من المجادلات تستدعى ما هو أكثر من الموافقة الفكرية.

لقد سعى أرسطو إلى أن يفهم جيدًا كيف استطاع سوفوكليس أن ينقل الحقائق بصورة عاطفية. وقد رأى الفارابى أن أى نبى كان شاعرًا يستطيع أن يلبس المفاهيم الفلسفية ثوب الصور واللغة. وقد أظهر كتاب Laws عن أفلاطون كيف يمكن للرؤى الفلسفية، التى يجلبها الرمز إلى الخيال، أن تتأسس فى مجتمع للرؤى الفلسفية، بدون أن يصير الناس جميعًا فلاسفة أولاً. ويمكن للمرء أن يستوعب فجأة ما الذى كان محمد والآخرون يسعون إليه. وأفضل ما أمكن لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى أن يتدبره مع الأنبياء أن يخرجهم بالحيلة من الموضوع. وفى ذلك الحين كانت هناك حقيقة أخلاقية وروحية مرئية على نحو فلسفى وراء كل المجادلات البلاغية والجدلية، وهى الاعتماد على الصور والتهديدات الحية.

---

(١) انظر أيضا ما سبق، الفصل السادس والعشرين.

كان أبو على عيسى إسحق بن زرعه (٣٣١-٣٣٩هـ / ٩٤٢-١٠٠٨م)، والحسن بن سوار، المعروف بابن الخمّار (٣٣٠-٤٠٨هـ / ٩٤٢-١٠١٤م) أعضاء يعاقبة فى مدرسة يحيى بن عدى بن زرعة، الذى ربما كان طبيبًا ولكنه عرف بأنه تاجر اضطهد بسبب مؤامرات مزعومة مع بيزنطة، استخلصوا من النسخة السوريانية من كتب أرسطو De Generation Animalium, Historia Animalium, Metaphysic, Sophistica , (Lambda)، ومؤلفات نيكولاس الدمشقى (القرن الأول قبل الميلاد) وهى خمسة كتب عن فلسفة أرسطو. وقد صنفه ابن النديم على أنه دقيق وكتب عدة كتب يقيم فيها الأفكار الواردة فى العلوم اليونانية[1]. ومثل ثابت ابن قرة، ترجم ابن زرعة بعض مؤلفات بروكلوس. ولكن ما كان يعتبر بالنسبة للحرانى عملاً من أعمال التقوى ترك بدون أن يكتمل عند وفاته كان عند المسيحى تعبيرًا عن الثقة. إذ كانت النزعة الخلودية القوية وتعدد الآلهة المتشددة عند بروكلوس تحديات ينبغى مواجهتها بالصراحة الفلسفية، وليست هرطقات يخشى منها.

كذلك ترجم ابن الخمار عن اللغة السوريانية بصفة رئيسية: القسم الأول القياسى من الأورجانون (Isagoge, Categories, Hermeneutics, Prior Analytics) وفى منتصف التدقيق الأفلاطونى لألبينوس، وكتاب عن الأخلاق، وكتبا أقل أهمية مثل كتاب أرسطو Metoerologica وكتاب Problems ليثوفراستوس. وشرح مرتين كتاب Isagoge وكتب عن أمراض البول السكرى، والحمل وغيرها من الموضوعات الطبية، ومقالات عن الصور التى يسببها بخار الماء (الضباب، وقوس قزح وهالة القمر)، ومقالات عن الصداقة، والمادة، وحياة الفيلسوف. وكان عارفا إلى حد ما بالفلسفة القديمة، فقد قرأ بروفيروس عن الموضوع باللغة السوريانية وقد صالح بين الآراء المسيحية وآراء الفلاسفة، ومثل الفارابى، طبق الفلسفة فى تفسير فكرة الوحى التنبؤى وقانون الكتاب المقدس.

كان آخر مترجم كبير هو النسطورى أبو الفرج عبد الله بن الطيب (ت ٤٣٣هـ / ١٠٤٣م)، الذى كان كاتبًا للكاثوليكوس إلياس الأول وكان طبيبًا - فيلسوفًا تحت حكم عضد الدولة فى بغداد. وكانت كتبه إلى حد كبير إعادة صياغة وتعليقات وشروحًا لكتب طبية وفسيولوجية، ومنطقية وفلسفية لهيبوقراط، وأرسطو، وجالينوس وغيرهم من اليونان. وأحد الكتب كان يتناول تمييز أرسطو بين العقل والروح[2]. وكان من تلاميذه ثلاثة أطباء مشهورون.

---

(١) ابن النديم، الفهرست Fakhry, Islamic Philosophy, 17-18

(2) انظر أيضا ما سبق، الفصل السادس والعشرون GAL, I, 635.

نهاية حركة الترجمة:

بمنتصف القرن الخامس الهجرى / الحادى عشر الميلادى كانت حركة الترجمة العظيمة قد انتهت إلى حد كبير، على الرغم من أن بعض الأنشطة استمرت على مدى قرنين آخرين من الزمان. وقد استمرت المرحلة الرئيسية حوالى ثلاثمائة سنة. وحتى فى الغرب الإسلامى الذى كان يتعثر بشكل عام وراء بغداد[1]، جاء الاهتمام الرئيسى فى القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى. فقد تمت ترجمة جديدة لكتاب ديوسقوريديس Materia Medica في قرطبة سنة ٣٣٩هـ / ٣٤٠هـ / ٩٥١م بإشراف الراهب البيزنطى نيكولاس، الذى تم إرساله إلى بلاط الخليفة الأموى عبد الرحمن الثالث (حكم ٣٠٠-٣٥٠هـ / ٩١٢-٩٦١م) من جانب قنسطنطين السابع- بحيث استفاد من هبة الإمبراطور التى تمثلت فى مخطوط مصور رائع من الكتاب. وعلى نطاق أقل كثيرا واعتمد بدرجة عالية على ما كان قد تم عمله فى الدولة الإسلامية بالمشرق، انتشر نشاط الترجمة الغربى أيضا بين غير المسلمين وغير العرب. فقد أشرف الوزير اليهودى والباحث وعالم اللغة، والطبيب، والدبلوماسى، راعى العلوم والآداب، وزعيم الطائفة اليهودية حسداى بن شبروط (٢٩٤-٣٦٥هـ / ٩٠٥-٩٧٥م)، أشرف على ترجمة ديوسقوريديس وجهود أخرى مشابهة. وفى الغرب الإسلامى، انتهى التدفق الكبير للترجمات مع بداية القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى[2].

ويقال إن ابن عبد الرحمن، الحكم الثانى (حكم ٣٥٠-٣٦٦هـ / ٩٦١-٩٧٦م) كان قد جمع مكتبة من حوالى أربعمائة ألف مجلد، حصل عليها بواسطة وكلاء جابوا كل أنحاء البلاد الشرقية، وأسس سبعا وعشرين مدرسة فى قرطبة، مع توفير المنح الدراسية للفقراء والمعوزين. ولكن فى ذلك الحين كان هناك رصيد للبحث العلمى باللغة العربية.

فإذا ما سألنا لماذا انتهت الترجمة عندما انتهت، يجب أن نبدأ بحقيقة أنه كان هناك رد فعل داخل العالم الإسلامى ضد عقلانية المعتزلة، خاصة ضد سعيهم لمعرفة محددات إرادة الله. وقد كسب التحول ضد المعتزلة فكرا وقلبا اليد العليا سياسيًا فى أثناء حكم الخليفة المتوكل العباسى

(1) See Goodman, Ibn Tufayl's Hayy ibn Yaqzan, 12-14.

(2) See G.F. Hourani, «The early growth of seculer sciences in Andalusia, «Studia Islamica, XXXII, 2, 1970, 143-56.

(حكم ٢٣٢-٢٤٧هـ/ ٨٤٧-٨٦١م) فقد كانت كثير من القوى التى كانت تشجع الترجمة قد تحولت آنذاك إلى التشدد ضدها. ولكن بينما قد يتحدث بعض الكتاب بصورة قاتمة عن القوى الرجعية، فإن الاتجاه المعادى للمعتزلة- على الرغم من أنه لم يتحول إلى تحريم لكل الأشياء اليونانية- لم يوقف بحد ذاته حركة الترجمة. كما لم يكن بوسع أية سياسة رسمية فقط أن تكون فعالة بشكل كامل. ومن المؤكد أن فرض الخليفة المأمون مذهب المعتزلة لم يكن فعالاً. وكان المتوكل نفسه يرعى الترجمة؛ وفى عهده انتعشت مدرسة جديدة فى الفلسفة والطب، تحمل تراث أنطاكية والإسكندرية، فى حران [1]، هى مدرسة ثابت بن قرة وتلاميذه، التى فيها تمت ترجمة أعمال أبوللونيوس البرجاوى وارخميدس، وتم تحسين مستخرجات حنين من إقليدس. وكان ثابت نفسه مدعومًا بحماسة من جانب الخليفة المعتضد ؛ وتمت مواصلة عمله، كما رأينا، حتى جيل حفيد ابنه. وأشهر تلاميذ ثابت بن قرة، هو الفلكى البتانى، الذى كان قد اعتنق الإسلام حديثًا، بيد أن كنيته، الحرانى والصابئ، تحتفظ بذكرى ميراثه الوثنى. وقد استمرت الترجمات المهمة فى المشرق بكم كبير على مدى حوالى مائتى سنة بعد صعود الخليفة المتوكل إلى سدة الحكم.

وفضلاً عن هذا، فإن مفهوم أن الترجمة توقفت بسبب رد الفعل الدينى، مفهوم تبسيطى، يوحى بأنه كان هناك إسلام قديم، واع بذاته، وجوهرى، كامنا طوال فترة الترجمة، يعرف عن نفسه أنه معاد للمعتزلة، وجميع أنماط العقلانية، والبحث العلمى، والتكنولوجية العملية، بل حتى الصوفية اليونانية، والسحر والفلك اليونانى. لم يكن هناك دين مثل هذا، ولا يمكن أن يوجد. لأن مثل هذا الاتجاه فى الفكر - إن وُجد - لابد أن يتطلب ممن يمتلكونه مع سذاجتهم المفترضة، معرفة العلم والفن الإغريقى بالتفصيل وأن يتوقعوا تأثير تفاعله مع الإسلام. لقد كان «رد الفعل» فى الحقيقة مجرد جانب واحد من التجليات المعقدة المطردة لذلك التفاعل نفسه. فما إن بدأت نظريات العلوم اليونانية ومجادلات الفلاسفة اليونانيين تستقر وتُفهم فى العالم الإسلامى، حتى كان هناك بطبيعة الحال أمثال أبى بكر محمد بن زكريا الرازى، الذى صار ناقدًا للإسلام، وغيره من الذين تصاعدت شكوكهم فى المناهج الجديدة، حتى إلى درجة رفض الرياضيات، حسبما يسجل أبو حامد الغزالى [2]، بل إن آخرين، والأغلبية الكبيرة من أولئك الذين كان بوسعهم إدعاء التعليم، انطلقوا نحو المصالحة والتوفيق والموازنة بطرق متباينة. والغزالى نفسه، الذى يُنظر إليه

(1) See. Hitti, History, 314.

(٢) المنقذ من الضلال، طبعة جبر، ٢٠-٢١.

غالبًا على أنه زعيم رد الفعل المعادى للهيلينية، كان واحدًا من أولئك المفكرين المسلمين الذين كانت مؤلفاتهم من حيث المضمون والشكل نتيجة للتفاعل الإبداعى / النقدى مع مواد الأدب اليونانى. فهو يكتب، مثلاً، فى مقدمة كتابه الشهير «إحياء علوم الدين» إن السابقة التى صاغ على مثالها كتابه هو الشكل الجدولى التى استخدمها أبو الحسن المختار بن عبدون بن بطلان فى كتابه الأصلى «تقويم الصحة». وقد ساعد ابن بطلان[١] علي تخطيط المستشفى المدرسى فى حلب، وسعى إلى تنظيم العبادة المسيحية هناك، واشتبك فى نقاش شهير حول الإسهامات اليونانية مع الطبيب المصرى ابن رضوان، وكتب فى القسطنطينية عن طقس التناول، وخطط بيمارستان أنطاكية، وسعى (قبل أن يتقاعد ويدخل فى سلك الرهبنة) إلى إصلاح العلاج الطبى فى جميع أنحاء العراق والمناطق المجاورة، مفضلاً العلاج «البارد» على العلاج «الساخن». أما بالنسبة للغزالى، فلم يكن نقده الفلسفى «للفلاسفة» ولا بناؤه الأفلاطونى الجديد للتصوف ليكون ممكنًا دون أن يكون متمكنا من المادة والمنهج فى الفلسفة اليونانية[٢].

وثمة إجابة أكثر إفادة ولكنها أقل انتشارا من مجرد لافتة رد الفعل على سؤالنا عن نهاية حركة الترجمة ربما نجدها فى افتراض أن المترجمين كانوا قد أتموا عملهم. وهناك عدة أدلة تميل إلى تأكيد هذا الافتراض: فنحن نلاحظ عددا أقل من الأعمال الأساسية فى المراحل الأخيرة من حركة الترجمة، والكثير من المراجعة وإعادة الترجمة. وواستمرت الشروح والتعليقات والمزيد من التعليقات على القدر نفسه من التوسع ولكنها كانت بشكل واضح تتناول عائلة موحدة من الموضوعات. وهناك مجموعة من الكتب تم الكشف عنها واستكشافها. والدراما اليونانية ليست من بينها. وقد وجد حنين، الذى كان يستطيع أن يتلو من أشعار هوميروس فى شبابه، الوقت لكى يستخرج حوالى مائة كتاب من جالينوس، وكثير منها فى أكثر من نسخة؛ كما أنه ترجم للعديد من المؤلفين الآخرين، ولم يترجم هوميروس قط[٣]. ويمكننا أن نفهم الاهتمام

(١) انظر ما سبق، الفصل التاسع عشر.

(2) See A.J. Wensinck, La Pensée de Ghazzali, Paris, 1940; L.E.Goodma, "Ghazali's argument from Creation», International Journal of Middle Eastern Studies, II, 1971, 67-85, 168-88; «Did Ghazali deny Causality?», Studia Islamica, XLVII, 1978, 83-120.

(٣) ترجم ثيوفيلوس الرهاوى بالفعل جزءا من «الإلياذة»، بيد أن الترجمة لم تؤثر فى الأدب العربى ولم تحفظ. انظر حتى، تاريخ العرب، ٣١١.

بثيميستيوس، وثيوفراستوس، أو بروكلوس، ولكن عندما يجب على ثابت بن قرة أن يترجم كتاب إبافروديتوس «شرح وتعليق على كتاب أرسطو عن هالة القمر»، على حين لا يسعى أى قارئ آخر للغة اليونانية إلى أن يفتح لمعاصريه شعر سابفو أو أرخيلوخوس، أو «التاريخ» الذى كتبه ثوكيديديس الذى كتب من أجل الأجيال حسبما يقول مؤلفه، فلابد أن نلاحظ أن هناك تركيزا معينًا على ما أمكن للأدب العربى أن يحرزه من الأدب اليونانى. وما إن تم إشباع هذه الرغبة، كان من الطبيعى أن تتباطأ الترجمة. وفى الخطابات العربية من زمن ابن سينا لا نجد تلك الرغبة فى المواد الجديدة ولكننا نجد سعيًا إلى الاستيعاب، والتجميع- وليس فقط فى الغزالى وإنما عند ابن سينا نفسه- فضلا عن التغلب على تأثير الإغريق.

ولهذا السبب، سيكون من المناسب إعداد تقرير متكامل عن حركة الترجمة وتوسيعه بمناقشة أوسع لنمو الأفكار اليونانية وتغيرها بعد إغلاق الكتاب اليونانى، عندما تكون الموضوعات والمشكلات والمناهج اليونانية قد عاشت حياة خاصة بها داخل نطاق الأدب العربى. وقد وضع الكتاب العرب التأثير على النحو التالى: أولا كان هناك الفن والعلوم اليونانية، ونقلت كاملة بشكل أو بآخر، وحفظ شكلها ومحتواها، وفروضها وأساليبها ثم تمت ممارستها، وتحقيقها وتقدمها فى اللغة العربية. وكان بين الفنون اليونانية الطب، والميكانيكا، والكيمياء والفلك القانونى والسحر. ومن بين العلوم اليونانية كانت الرياضيات، والمنطق، والمعلومات، والفيزياء، وعلم النفس، والميتافيزيقا، والأخلاق والسياسة، وعلم الجمال، وكل منها مع فروعه وخصائص الأسلوب اليونانى وبزرته. وثانيًا تأتى تأثيرات ترجمة الأدب اليونانى وأفكاره، من حيث الشكل والمادة على العلوم الإسلامية: علم الكلام، التفسير، ومبادئه فى التأويل ؛ والفقه وأصول الفقه؛ والحديث ؛ والتصوف. وثالثا ينبغى على المرء أن يستكشف التأثير الموضوعى والشكلى للترجمة من اليونانية على السرد العربى والكتابة الخيالية- الشعر، والرواية الخيالية والأدب والتاريخ والجغرافيا والخيال، لكى يكتشف أين وكيف أخذ العرب، أو وضعوا أو ربطوا الخيط اليونانى أو حولوه. فالعقلانية، والتصرف والنزعة التطبيقية من بين الموضوعات المستمرة، وقد تمت إضافة التوابل إليها بخليط من الترجمات التى تحدد اهتمامًا بالحب الدنيوى (بديلاً عن الحب الصوفى) الذى استمر على مدى عدة قرون فى تعايش متمايز مع الإيجابية الشرعية.

الفصل التاسع والعشرون
الشعر التعليمي

صفاء خلوصي

أوكسفورد

يهدف الشعر التعليمي العربي فقط إلى تعليم موضوع خاص من المعارف. ولا يعتبره الكثير من النقاد العرب شعرًا حقيقيًا، لأنه يخلو من العاطفة والخيال، وكلاهما من المكونات الجوهرية للشعر، إلى جانب بحور الشعر وموسيقاه. وبعبارة أخرى، فإنهم يعتبرونه نثرا منظوما.

والشعر التعليمي توجيهي، يضيف إلى معارف الفرد ويهدف إلى تحسين أخلاقياته. فهو يسرّ الأذن ويساعد الذاكرة. ومن المعروف أنه يرجع إلى فجر التاريخ الإغريقي. وفي كل الأحوال، استعار الإغريق الفكره من السومريين، بقدر ما يمكن تتبع آثار الحضارة الإغريقية وأصولها في بلاد النهرين القديمة. ولكن العرب تأثروا في هذا المجال، كما في نواح ثقافية أخرى كثيرة، باليونانيين والهنود، وليس بالعراق القديم. وربما يمكن تصنيف الشعر التعليمي العربي تحت العناوين التالية.

١- الأشعار الساخرة والأقوال المأثورة (أي تتعلق بالحكم والأقوال المأثورة) التي تعود في تاريخها إلى زمن الجاهلية والتي اشتهر بها زهير بن أبي سلمى، والنابغة الذبياني (ت ٦٠٤م) ولبيد بن ربيعة.

٢- الخرافات، والحكايات ذات المغزى، والأغاني، والألغاز، والأمثال، والأقوال المأثورة، والحوار الذاتي، والحوارات، ولاسيما من العصر العباسي. وثمة مثال عن هذا النوع من الأدب موجود في ديوان أمية بن أبي الصلت (توفي تقريبا سنة ٩هـ / ٦٣٠م) الذي حول الجاحظ أشعاره التعليمية إلى نثر.

٣- مقالات في علم الكلام، والطب، والنحو تغطي مجالاً واسعًا، مثل ألفية جمال الدين محمد بن مالك، في ألف بيت من بحر الرجز لمساعدة الطلاب على أن يتعلموا بالحفظ عن ظهر قلب تعقيدات النحو العربي.

٤- أشعار ليست تعليمية فى أساسها، ولكنها مع ذلك تحمل تعليمات. وكثير من الشعر العربى يدخل ضمن هذه الفئة، مثل شعر أبى الطبيب أحمد المتنبى التى يصف بها حملات سيف الدولة الحمدانى.

وهناك مثال بارز على الشعر التعليمى يتمل فى نظم كليلة ودمنة» الذى ترجمه إلى اللغة العربية أصلاً عبدالله بن المقفع. وقد حوله شعرًا عدد من الشعراء. وليس هناك شك فى أن أول من فعل هذا كان أبان بن عبد الحميد اللاحقى (١٣٢-٢٠٠هـ / ٧٥٠-٨١٥م) الذى أخرجها فى أربعة عشر ألف بيت وقدمه إلى يحيى بن خالد البرمكى. ومن المؤسف أن النسخة مفقودة فيما عدا ستة وسبعين بيتًا حفظها أبوبكر محمد بن يحيى الصولى فى مؤلفه المسمى «كتاب الأوراق». والأبيات التالية نمطية فى دلالتها على هذا الكتاب المثير:

هذا كتاب كذب ومحنة

وهو الذى يدعى «كليلة ودمنة»

فيه دلالة وفيه رشد

وهو كتاب وضعته الهند

فوصف أدب كل عالم

حكاية عن ألسن البهائم

فالحكماء يعرفون فضله

والسخفاء يشتهون هزله

وهو على ذاك يسير الحفظ

لذيذ على اللسان عند اللفظ[1]

ويستمر قائلا:

---

(١) الصولى، أوراق، ١-٥٢.

وإن من كان دنى النفس

يرضى من الأرفع بالأخس

كمثال الكلب الشقى البائس

يفرح بالعظم عتيق اليبس

وإن أهل الفضل لا يرضيهم

شيء إذا ما كان لا يعنيهم[1]

وقد ألف اللاحقى قصيدة تعليمية مهمة أخرى، هى قصيدة الصيام والزكاة التى صاغ عنوانها شعرًا:

قصيدة الصيام والزكاة

نقلها أبان من فم الرواة

وتفتتح القصيدة على النحو التالى:

هذا كتاب الصوم وهو جامع

لكل ما قامت به الشرائع

من ذلك المنزَّل فى القرآن

فضلا على من كان ذا بيان[2]

ومن الواضح أن آل اللاحقى كانوا عائلة من الشعراء الذين كان لهم ولع خاص بالشعر التعليمى، لأن أبان اللاحقى كان له ابن، اسمه حمدان، نظم قصيدة رشيقة (يزيد طولها على مائة بيت) عن فن الحب، يفتتحها بتوبيخ الشعراء والعلماء لأنهم تجاهلوا مثل هذا الفن:

---

(١) نفسه، ٤٨.

(٢) نفسه، ٥١.

ما بال أهل الأدب

منا وأهل الكتب؟

قد وضعوا الأدب

واتبعوا الكتاب

لكل فن دفتر

منقط محبر

سوى المحبين فلم

يرعوا لهم حق الذمم

فى علم ما قد جهلوا

وما به قد ابتلوا [(١)]

ويمضى حمدان لكى يعدد خمسة عشر نوعًا من المحبين، ولكن بدون وصفة للعلاج أو الشفاء.

وهذه الأبيات جميعا، شأنها شأن الشعر التعليمى كله، من بحر الرجز، وهو نوع من البحر العمبقى، يقوم تكرار «مستفعلين» مرتين أو ثلاث مرات فى كل شطر من البيت. وله جرس مجلجل يطبع نفسه فى الذاكرة على نحو أفضل من أى بحر آخر. والبحور الشعرية الأخرى، مثل «الطويل»، و «البسيط»، و «الكامل»، و «الرمل»، قد تستخدم فى الشعر التعليمى، ولكن بدرجة أقل. وقد تناول جمال الدين محمد بن مالك هذه البحور جميعا ببراعة كبيرة. وبغض النظر عن ألفيته، التى كتبها من بحر الرجز، فقد نظم أيضا «لامية الفعال» أو «كتاب المفتاح» تتألف من مائة وأربعة عشر بيتا من بحر البسيط[(٢)]. ونظم أيضا «تحفة المودود فى المقصور والمحدود» تحتوى على مائة وستة وعشرين بيتًا[(٣)] وكتاب «الإعلام بمثلثات الكلام» فى شكل مزدوج (أى

(١) نفسه، ٥٧.

(٢) الزركلى، الأعلام، ج٧، ص١١١.

(3) GAL, I, 363.

الرجز مع شطر البيت إيقاعى) عن الأفعال الثلاثية فى قصيدة تتألف من تسعة وأربعين بيتا من بحر الكامل، تتناول الأفعال التى جذرها الوسيط فى الفعل الناقص ربما يشار إليه بأكثر من حرف متحرك، و «كتاب الاعتداد فى الفرق بين الزاى والضاد» [1].

وقد وجد الشعر التعليمى طريقه فى عرض علم الكلام، والمنطق والطب. وكثير من الأمثلة لا تزال فى شكلها المخطوط. وقد نظمت قصيدة بأكملها من بحر الرجز تناقش، من وجهة نظر دينية، استخدام السواك، أي منظف الأسنان. وهى تفتتح على النحو التالى:

يا سائلا نفع السواك وحكمه

وما فيه من أحكام فقه وحكمة...

والأبيات الختامية، نمطية مثل كثير من قصائد الشعر التعليمى تقول:

وختام نظمى بالصلاة مسلمًا

على المصطفى المختار هادى البرية[2]

وقصيدة أخرى «منظومة فى الفقه» تتناول مبادئ المذهب الحنفى. وهى تبدأ بكتاب الصلاة وتنتهى «بالمحرمات التى تخص التجهيزات للحج». وهى ترجع فى تاريخها إلى القرن السابع الهجرى/ الثالث عشر الميلادى. والجزء الأول مفقود ولكن الأبيات الباقية تفتتح على هذا النحو:

فريضة على مكلف قد أسلم

وعن محيض ونفاس سلم[3]

وكما قرنا بالفعل، فإن الكثير من الشعر التعليمى العربى لا يزال مخطوطا ولم ينشر، لأنه منذ زمن طويل كان قد عفا عليه الزمن، واليوم يتم كبته بدلاً من تشجيعه. وعلى أية حال، لا يكاد يوجد شاعر قديم لم يكتب نوعا ما من الشعر التعليمى. ويمكن وضع جدول بهؤلاء الشعراء

---

(١) نفسه.

(٢) رؤوف، الآثار، ٢، ٢٧٧، ٣٩٩.

(٣) نفسه، ٣٩٩.

على النحو التالى[1]:

أ- شعراء فترة ما قبل الإسلام

زهير بن أبى سلمى (٥٣٠-٦٢٧م)

طرفه بن العبد (توفى حوالى ٥٦٩م)

عدى بن زيد العبادى (ت ٦٠٤م)

لبيد بن ربيعة (٥٦٠-٦٦١م)

ب) الفترة العباسية الباكرة والمتأخرة

أبو العتاهية (١٣٠-٢١١هـ / ٧٤٨-٨٢٦م)

أبو تمام (١٩٢-٢٣١هـ / ٨٠٧-٨٤٦م)

ابن دريد (ت ٣٢١هـ / ٩٣٣م)

أبو الطيب أحمد بن الحسين المتنبى (٣٠٣-٣٥٤هـ/ ٩١٥-٩٦٥م)

أبو الفتح البسطى (ت ٤٠١هـ / ١٠١٠م)

أبو العلاء المعرى (ت ٤٤٩هـ / ١٠٥٧م)

زين الدين بن الوردى (ت ٧٤٩هـ/ ١٣٤٩م)

ج- الفترة الحديثة

نصيف اليازجى ١٢١٤- ١٢٨٧هـ / ١٨٠٠-١٨٧١م)

محمود سامى البارودى ١٢٥٥-١٣٢٢هـ / ١٨٣٩-١٩٠٤م)

أحمد شوقى ١٢٥هـ - ١٣٥١هـ / ١٨٦٨-١٩٣٢م)

---

(1) See Hanna aL-Fakhuri,al-Hikam wa-L-amthal,cairo,n.d.,89.

مطران خليل مطران (١٢٨٩-١٣٦٩هـ / ١٨٧٢-١٩٤٩م)

معروف الرصافى (١٢٩٢-١٣٦٥هـ / ١٨٧٥-١٩٤٥م)

جبران خليل جبران (١٣٠١-١٣٥٠هـ / ١٨٨٣-١٩٣١م)

وعلى الرغم من أن المراحل الأولى للشعر التعليمى موجودة فى عصور الجاهلية فى صورة أشعار الحكم والأمثال [1]، فإنه لم يرسخ باعتباره نوعًا متمايزًا من الشعر العربى حتى قدوم هسيود العرب، أبان بن عبد الحميد اللاحقى الذى يعد الأب الحقيقى للشعر التعليمى العربى[2].. وكان هو الذى جعله نوعًا راسخًا من الشعر، على الرغم من أنه قبله كان صفوان الأنصارى (عاش القرن الثانى الهجرى / الثامن الميلادى)[3]، قد صنَّف شعرًا فضائل الأرض والمعادن والأحجار النفيسة فى باطنها. وعلى أية حال، فقد كرّس أبان شعره كله بشكل عملى لهذا النوع. فقد صاغ شعرًا الموضوعات التاريخية، والدينية، والخيالية. ففى التاريخ نظم بالشعر سيرة كل من أردشير وكسرى أنو شروان. وكتب أيضا بالشعر عن أصل الخليقة، متضمنا بعض الأبيات عن المنطق [4]. وكان هو الذى ألهم أبا العتاهية لأن يؤلف قصيدته الغنائية «ذات الأمثال»، وهى قصيدة طويلة تضم أربعة آلاف مثل[5]. كذلك سار محمد بن إبراهيم الفزارى على خطوات أبان وألف قصيدة مزدوجة طويلة، من بحر الرجز، كانت بحسب رواية ياقوت [6]، يقع فى عشرة مجلدات، فى ثلاثة سطور من شطور البيت. وتبدأ على هذا النحو.

الحمد لله العلى العظيم

ذى الفضل والمجد الكبير الأكرم

الواحد الفرد الجواد المنعم

---

(1) cf. CHALUP, 90f. 116-17.

(٢) طه حسين، حديث الأربعاء، ج٢، القاهرة ١٩٦٢م، ٢٢٠.

(٣) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج١، القاهرة، ١٩٦٨م، ٢٧ ويتبع.

(٤) شوقى ضيف، العصر العباسى الأول، القاهرة ١٩٦٦، ١٩٠-١٩١م.

(٥) الأغانى، ج٤ القاهرة ١٩٣١م، ٣٦-٣٧ ؛ حجاب، معالم الشعر، ص١٠٢.

(٦) إرشاد الأريب، ١٥، القاهرة ١٩٢٦-١٩٢٧م، ١١٨.

ولم يكن المؤرخون بدورهم قادرين على البقاء خارج مجال الشعر التعليمى، لأن عبد الملك الأصمعى لم يلبث أن نظم قصيدة غنائية عن الملوك السابقين، والحكام الأقوياء والأمم البائدة[1]. وهناك قصائد أخرى على خطوط مماثلة وهى:

١- «الحميرية»، لنشوان بن سعيد.

٢- قصيدة من بحر الرجز ليحيى بن الحكم الغزالى (عاش فى النصف الأول من القرن الثالث الهجرى / التاسع الميلادى) عن فتح الأندلس.

٣- قصيدة ابن المعتز وطولها أربعمائة وتسعة عشر بيتا من بحر الرجز عن سيرة الخليفة المعتضد.

٤- قصيدة على بن الجهم (ت ٢٤٩هـ / ٨٦٣هـ) من بحر الرجز عن تاريخ العالم حتى عصره.

٥- قصيدة ابن عبد ربه الغنائية الطويلة من بحر الرجز عن عهد عبد الرحمن الثالث فى الأندلس.

٦- قصيدة تمام بن عامر بن علقمه عن تاريخ الأندلس.

٧- القصيدة الغنائية الطويلة من بحر الرجز التى نظمها عبد الجبار المتنبى (عاش حوالى سنة ٥٣٧هـ / ١١٤٢م) من السير عن التاريخ.

٨- قصيدة لسان الدين بن الخطيب «رقم الحلُل فى نظم الدول» التى تدور فى معظمها عن الأسر الحاكمة فى المغرب الإسلامى[2].

والبعض، مثل ابن دانيال، زعموا أنهم لجأوا إلى نظم الشعر فى التاريخ طلبا للاختصار، على حين استخدم البعض الآخر الأحداث كنوع من الهجاء[3].

---

(١) الجاحظ، الحيوان، ج٦، ص١٤٩.

(2) Rosenthal, Muslim Historiography, 184.
(3) Ibid., 181.

أنبئت أن فتاة كنت أخطبها

عرقوبها مثل شهر الصوم فى الطول[1].

وترد أشعار مماثلة بها مسحة من السخرية فى ديوان أبى العتاهية. ومنذ ذلك الوقت فصاعدًا كان الشعر التعليمى يتجه صوب الفلسفة المتشائمة الساخرة. ويقول أبو العتاهية:

لدوا للموت وابنوا للخراب

فكلكم يصير إلى تباب[2]

ولكى يخفف من وطأة هذه الأفكار المؤلمة، وضعها فى أكثر البحور موسيقية- حتى يجعل منها قضية:

هَمَّ القاضى بيت يطرب

قال القاضى لما عوتب

ما فى الدنيا إلا مذنب

هذا عذر القاضى واقلب[3]

وهو يعنى أن النقطة على حرف «الذال» فى كلمة «عذر»، يجب أن تنقل إلى الحرف الأول «عين» لتحولها إلى «غين»، فتكون الكلمة الناتجة «غدر». (أى غدر القاضى) هذه المدرسة فى الشعر التعليمى الهجائى مرت بمزيد من التطور على يدى أبى الطيب أحمد المتنبى الذى رسم صورا ساخرة لمعاصريه وأنتج تاريخا منظوما ساخرًا عن النصف الأول من القرن الرابع الهجرى / العاشر الميلادى. ومعظم هجائه كان موجها إلى كافور (٣٥٥-٣٥٧ هـ / ٩٦٦-٩٦٨م)، حاكم مصر الإخشيدى يدخل ضمن هذه الفئة.

ويصل هذا الفن ذروته، على أية حال، فى «اللزوميات» حيث يستخدم الشاعر أكثر من

---

(١) طه حسين، من تاريخ الأدب العربى، ج٢، القاهرة، ١٩٧١م، ٢٤٩.

(٢) هناء الفاخورى، تاريخ الأدب العربى، بيروت، د.ت، ٤٢٦.

(٣) ديوان أبى العتاهية، القاهرة ١٩٤٧م، ٣٠١.

حرف إيقاعى. وهو يجعل الفلسفة الموضوع الأساسى فى شعره التعليمى. وكان المعرى مؤمنا قوى الإيمان بالقدر المكتوب، حسبما يمكن أن نرى فى الأبيات التالية:

ما باختيارى ميلادى ولا هرمى

ولا حياتى فهل لى بعد تخيير؟

ولا إقامة إلا عن يدى قدر

ولا مصير إذا لم يقض تيسير[1]

وهناك شاعران آخران وضعا الحِكَم فى شعر تعليمى هما أبو الفتح على البسطى الذى اشتهر كثيرا بسبب قصيدته «النونية»، وهى قصيدة تقع فى ستين بيتًا، والأبيات الافتتاحية فيها على النحو التالى:

زيادة المرء فى دنياه نقص

وربحه غير محض الخير خسران[2]

كان زين الدين بن الوردى مشهورًا بقصيدته «اللامية» التى تقع فى سبعة وسبعين بيتًا. وبالنسبة له كانت أى أرض يطؤها وطنًا وأية مجموعة تبادله الحب والعاطفة عائلته. وكان ابن الوردى متفائلا على عكس أبى العتاهية، وأبى الطيب أحمد المتنبى، وأبى العلاء المعرى، كما كان مبتهجًا وواقعيًا له ميول دينية. وسوف تكفى عدة أبيات من قصيدته «اللامية» لإعطائنا فكرة عن رؤيته:

اعتزل ذكر الأغانى والغزل

وقل الفصل وجانبا من هزل

ودع الذكر لأيام الصبا

---

(١) اللزوميات، ج١، القاهرة، ١٨٩١م، ٣٢٢.

(٢) فاخورى، تاريخ الأدب، ٧١١.

فلأيام الصبا نجم أفل

واهجر الخمرة لا تحفل بها

كيف يسعى للجنون من عقل؟

أى بنى اسمع وصايا جماعة

حكما خصت بها خير الملل

اطلب العلم ولا تكسل فما

أبعد الخير على أهل الكسل

واترك الدنيا فمن عاداتها

تخفيض العلّى وتُعلى من سفل

لا تقل أصلى وفصلى أبدًا

إنما أصل الفتى ما قد حصل

قد يسود المرء من غير أب

وبحسن السبك قد ينفع زغل

وكذا الورد من الشوك وهل

ينبت النرجس إلا من بصل؟

حبك الأوطان عجز ظاهر

فاغترب تلق عن الأهل بدل

فبمكثي على مائي يبقى آسنا

وسرا البدر به بدر اكتمل[1]

ثمة مثال آخر للشعر التعليمى الساخر نجده فى «المقامات» لبديع الدين الهمذانى، والحريرى، ويأسى كل منهما على أحوال زمانه، إذ باتت الشحاذة أمرًا معتادًا بين مجموعة من الدارسين، وهو ما نتج عنه أدب «الكُدية». وفيه يوجه الشاعر الآخرين إلى كيفية الحصول على عيشهم بالحيلة ووسائل الخداع مستخدمًا طائفة من التعبيرات والأساليب الغامضة لمساعدة المعلم على توسيع نطاق مفرداته. وقد رسم الحريرى صورة مضحكة فى قصيدة منظومة بشكل جيد فى هذا النوع[2].

كذلك حافظ المجادلون على خطاهم مع الحكماء والنحويين والمؤرخين فى استخدام الشعر التعليمى. فقدن كتب معدن العمى الشيعى الشميطى (عاش فى القرن الثانى الهجرى/ الثامن الميلادى)، وهو مجادل من الشيعة الإمامية، قصيدة مطولة عن عن طوائف الشيعة وعن عقائد الطوائف الأخرى، معليًا الطائفة الشميطية الشيعية المتطرفة فوق الجميع. وقد استخدم بشر بن المعتمر (ت ٢١٠هـ / ٨٢٥م)، المعتزلى، الشعر لتوصيل مجادلاته الطائفية. وهناك قصيدتان كتبهما كانتا أقرب إلى التاريخ الطبيعى منهما إلى المناظرات، لأنه يذكر فيهما أنواعًا مختلفة من الحيوانات. ومن نفس الفئة الحكم بن عمرو البحرانى (عاش فى القرن الثانى الهجرى/ القرن الثامن الميلادى) الذى صاغ قصيدة عن الحيوانات الغريبة، وقصيدة هارون الذى كان من الأزد التى يصف فيها الفيل[3].

وقدم السيد الحميرى (توفى حوالى ١٧٣-١٧٨هـ / ٧٨٩-٧٨٩م) الشاعر العباسى الشيعى، فى الشعر التعليمى إسهامه بأن صاغ شعرًا (من وجهة نظر طائفية) جميع الحكايات

(١) فاخورى، الحكم والأمثال، ٧٠-٧١.

(٢) انظر صفاء خلوصى، تاريخ الأدب العباسى، بغداد، ١٩٦٦م، ١٢٠-١٢٢.

(٣) الجاحظ، الحيوان، ج٢، ٢٨٦ ؛ ج٣، ٧٥، ٣٥٦ ؛ ج٦، ص٨٠ ؛ ج٧، ٧٦.

التى تحكى عن النبى محمد - عليه الصلاة والسلام - وعلى ابن عمه[١] ويقال أبى نظم ما لايقل عن ألفين وثلاثمائة قصيدة عن بنى هاشم[٢]. وكان يؤخذ عنه باعتباره حجة فى الشعر التعليمى الجغرافيا من جانب أبو محمد الحسن بن أحمد الحمدانى [٣]، عندما يشير إلى تبين فى اليمن. ويقول الحميرى:

هلا وقفت على الأطلال من تبن

وما وقفوا كبير السن بالدمن ؟

والموضوع تقليدى. فالأطلال تثير ذكريات محبوبة الشاعر وشبابه[٤].

ولم يكن الحميرى وحده، فقد قام الشعراء الآخرون بصياغة سيرة النبى - صلى الله عليه وسلم -، شعرًا، وكان أبرزهم:

الفتح بن مسمار (ت ٦٦٣هـ / ١٢٦٥م)

عز الدين الديرينى (ت ٦٩٧هـ / ١٢٩٧م)

فتح الدين بن الشاهد (ت ٧٩٣هـ / ١٣٩١م)

أبو الفضل عبد الرحمن الحسين زين الدين العراقى (ت ٨٠٦هـ / ١٤٠٤م) الذى نظم ألفية عن هذا الموضوع[٥].

شهاب الدين بن عماد الدين الأقفهسى (ت ٨٠٨هـ / ١٤٠٥م)

إبراهيم بن عمر البقاعى (٨٨٥هـ / ١٤٨٥م)

وعلى أية حال، كان أطول قصيدة شعرية عن سيرة النبى هى التى نظمها ابن الشاهد التى غطت مجالاً واسعا ومتنوعًا من الغرائب الأدبية[٦]. ومن بين قصائد أخرى تستلفت نظرنا قصيدة

---

(١) حجاب، معالم الشعر، ص١٠١.

(٢) أحمد عطية الله، القاموس الإسلامى، القاهرة ١٩٧٠م، ج٣، ص٥٨٨.

(٣) صفات جزيرة العرب، تحرير موللر، ليدن ١٨٨٤-١٨٩١م، ١٧٤.

(4) See. CHALUP, 46 ff.

(5) Rosenthal, Muslim Historiography, 398.

(6) Arberry,The sira in verse,65.

عن أساليب الجماع وآدابه عنوانها «قرة العيون بشرح نظم ابن يامون فى النكاح الشرعى وآدابه» كتبها محمد مولانا التهامى كنون الإدريسى الحسنى (عاش فى القرن العاشر الهجرى/ السادس عشر الميلادى) [1]، وهى تتألف من مائة بيت من الرجز، وإيقاع كل شطرين يتناغمان داخليا وفيها شرح لسنة النبى وأحاديثه مع اقتباسات من شعر تعليمى مماثل. ويتم تناول الموضوع من الجانب النفسى وجانب من النظافة. فأى رجل، مثلا، لايفترض أن يلمس زوجة زفت إليه حديثا قبل أن يتوضأ معها. ويجب على الاثنين أن يصليا المغرب والعشاء. ثم ينبغى عليها أن تقف وراءه ليصليا ركعتين من أجل نجاح زواجهما ثم يقولان «آمين».

وقد استمرت تقاليد الشعر التعليمى حتى العصور الحديثة. وكان أبرز من يمثله من المحدثين الشاعر أحمد شوقى الذى تفوق على الآخرين جميعًا. فقد كرَّس له نصف المجلد الرابع من الشوقيات تحت عنوان «الحكايات»، وأعقبها «ديوان الأطفال»، الذى يختلف قليلا عن القسم السابق عليه، لأنه يحتوى فى معظمه على حكايات خيالية عن الحيوانات مع بيت أو بيتين بهما حكمة أخلاقية. وهناك مثال طيب على أسلوب شوقى فى الشعر التعليمى فى هذه الأبيات:

سقط الحمار من السفينة فى الدجى

فبكى الرفاق لفقده وترحموا

حتى إذا طلع النهار أتت به

نحو السفينة موجة تتقدم

قالت: خذوه كما أتانى سالمًا

لم ابتلعه لأنه لا يهضم[2].

وبجانب حكاياته الخيالية الأصلية، نظم شوقى عددًا من حكايات أيسوب، وفايدروس ولافونتين.

وفيما يتعلق بالجغرافيا، فإن معجم البلدان» لياقوت ملىء بالشعر التعليمى فهناك اهتمام خاص بهذا النوع من جانب أبى محمد الحسن بن أحمد الهمدانى فى كتابه «صفة جزيرة العرب»

---

(١) الطبعة الثانية. القاهرة. ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م.

(٢) فاخورى، تاريخ الأدب، ٩٩٥.

الذى يغصُّ بأبيات الشعر التعليمى الجغرافى. وتجدر الملاحظة بصفة خاصة فى هذا الخصوص بقصيدة «أرجوزة الحج» التى نظمها أحمد بن عيسى الرداعى (ت ٤٢٠هـ/ ١٠٣٠م) والتى تتكون من ١٢٧ مقطوعة كل منها خمسة أبيات، بحيث يكون مجموعها ٦٣٥ بيتا[١]. هذا نمط عملى من الشعر التعليمى مفيد للمسافرين، والتجار والحجاج أنفسهم بطبيعة الحال، ويشكل موضوعًا متمايزًا بحد ذاته. وكتب البحارة المنظومة شعرا تتمثل كأحسن ما يكون فى أعمال ابن ماجد[٢] أواخر القرن التاسع الهجرى/ الخامس عشر الميلادى، ولكنها بلا شك ترجع فى أصلها إلى الفترة العباسية.

وفى العصور الحديثة نظم عبد المجيد لطفى (ولد سنة ١٩٠٤م) قصيدة غنائية طويلة عن الأنهار، والجبال، والقرى الصغيرة فى العراق، يصعب تذكر أسمائها تمامًا بأية طريقة أخرى. وكل من عباس الخليلى وأخيه الأصغر جعفر الخليلى[٣] أغنيا الشعر التعليمى العربى الحديث بالترجمة من الفارسية إلى العربية.

---

(١) الهمدانى، صفة جزيرة العرب، ٢٣٥-٢٧٩.

(٢) انظر ما سبق، الفصل السابع عشر.

(3) J.T. Hamill , , « Ja far al - khallili and the modern Short story in Iraq (Michigan doctoral diss., 1972).

الترجمة العربية، وديع فلسطين وصفاء خلوصى، بغداد ١٩٧٦.

البيليوجرافيا

General Bibloiography

Blachère, R. *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1952–64.

Brockelmann, C. *Geschichte der arabischen Litteratur* and Suppls. I–III, Leiden, 1943–9.

The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period, ed. A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Serjeant and G. R. Smith, Cambridge, 1983.

The Cambridge History of Arabic Literature: ʿAbbasid Belles Lettres, ed. Julia Ashtiany *et al.*, Cambridge, 1990.

Dictionary of Scientific Biography, New York, 1970–80.

The Encyclopaedia of Islam, 1st edn, Leiden, 1913–42; 2nd edn, Leiden and London, 1960– .

The Encyclopaedia Judaica, Jerusalem, 1972.

Graf, G. *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (Studi e Testi 118, 133, 146, 147, 172), Vatican, 1944–51.

Huart, C. *La Littérature Arabe*, Paris, 1902; trans. as *A History of Arabic Literature*, London, 1903.

Ibn Khaldūn, ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad *al-Muqaddimah*, ed. E. Quatremère, Paris, 1858–68; trans. F. Rosenthal, 3 vols., London, 1958.

Ibn Khallikān, Shams al-Dīn Aḥmad b. Muḥammad *Wafayāt al-aʿyān wa-anbāʾ abnāʾ al-zamān*, ed. Iḥsān ʿAbbās, Beirut, 1968– ; Eng. trans. MacGuckin de Slane, Paris, I, 1842; II, 1843.

Ibn al-Nadīm, Muḥammad b. Isḥāq *Kitāb al-Fihrist*, ed. G. Flügel, Leipzig, 1871–2; Cairo, 1929; trans. Bayard Dodge, *The Fihrist of al-Nadim*, New York, 1970.

Ibn abī Uṣaybiʿah, Muwaffaq al-Dīn abū ʾl-ʿAbbās Aḥmad *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*, ed. A. Müller, Königsberg, 1884.

Ikhwān al-Ṣafāʾ *Rasāʾil*, ed. F. Dieterici (*Die Abhandlungen der Ikhwān al-Ṣafāʾ in Auswahl*), Leipzig, 1886.

al-Jāḥiẓ *Kitāb al-Ḥayawān*, ed. ʿAbd al-Salām Hārūn, Cairo, 1938–45.

Kātib Čelebi, Ḥajjī Khalīfah Muṣṭafā b. ʿAbdullāh *Kashf al-ẓunūn ʿan al-asāmī wa-ʾl-funūn*, ed. and trans. G. Flügel, Leipzig and London, 1835–58.

Lewis, B., and Holt, P. M. (eds.) *Historians of the Middle East*, London, 1962.

Nallino, C. A. *Raccolta di Scritti editi e inediti*, V, Astrologia–Astronomia–Geografia, Rome, 1944.

Nasr, S. H. *An Annotated Bibliography of Islamic Science*, Tehran, 1975–

Nicholson, R. A. *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1907.

al-Nuwayrī, Aḥmad *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, Cairo, AH 1342–48.

Pearson, J. D. *Index Islamicus*, Cambridge, 1958– .
al-Qifṭī, Jamāl al-Dīn abū 'l-Ḥasan ʿAlī b. Yūsuf *Ikhbār al-ʿulamāʾ bi-akhbār al-ḥukamāʾ*, ed. J. Lippert, Leipzig, 1903.
Rosenthal, F. *A History of Muslim Historiography*, Leiden, 1952, 1968.
Sarton, G. *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927.
Sezgin, F. *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden, 1967– .
Shorter Encyclopaedia of Islam, Leiden, 1974.
Storey, C. A. *Persian Literature: a Bio-Bibliographical Survey*, II, London, 1958.
Suter, H. "Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke", *Abhandlungen zur Geschichte der Mathematischen Wissenschaften*, x, 1900 and xiv, 1902; additions by H. J. P. Renaud, *Isis*, xviii, 1932.
Ullmann, M. *Die Medizin im Islam* (Handbuch der Orientalistik, 1 Abt., Ergänzungsband vi, i), Leiden and Cologne, 1970.
Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam (Handbuch der Orientalistik, 1 Abt., Ergänzungsband vi, ii), Leiden and Cologne, 1972.
Walzer, R. *Greek into Arabic*, Oxford, 1962.
Yāqūt al-Ḥamawī *Irshād al-arīb ilā maʿrifat al-adīb*, ed. D. S. Margoliouth, London, 1923–31; A. Rifāʿī, Cairo, 1936–8.
Muʿjam al-buldān, ed. F. Wüstenfeld, Leipzig, 1869.
al-Ziriklī, Khayr al-Dīn *al-Aʿlām*, Cairo, 1954–9.

1 SUNNĪ THEOLOGY

ʿĀdil al-ʿAwwāʾ *al-Kalām wa-'l-falsafah*, Damascus, 1964.
Allard, M. *Le Problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ašʿarī*, Beirut, 1965.
Alonso, M. *Teologia de Averroes: estudios y documentos*, Madrid, 1967.
al-Āmidī, Sayf al-Dīn *Ghāyat al-marām fī ʿilm al-kalām*, ed. Ḥasan Maḥmūd ʿAbd al-Laṭīf, Cairo, 1971.
Anawati, G. C. "Culture humaine et science religieuse. La place du Kalām (théologie musulmane) dans l'organisation du savoir", *IBLA*, vii, Tunis, 1944.
Arberry, A. J. *Revelation and Reason in Islam*, London, 1957.
Asin Palacios, M. *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, 1927–32.
al-Baghdādī, ʿAbd al-Qāhir *Kitāb Uṣūl al-dīn*, Istanbul, AH 1346.
Ess, J. van "The logical structure of Islamic theology" in G. E. von Grunebaum (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden, 1970.
Gardet, L. and Anawati, G. C. *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1948.
Grunebaum, G. E. von *Theology and Law in Islam*, Wiesbaden, 1971.
Horowitz, S. *Über den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam*, Breslau, 1909.
Horten, M. *Muhammedanische Glaubenslehre. Die Catechismen des Fadālī und des Sanūsī übersetzt und erläutert*, Bonn, 1916.
Macdonald, D. B. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, London, 1972.
McCarthy, R. *The Theology of al-Ašʿarī*, Beirut, 1953.
Nader, A. "Bibliographie concernant le kalam", *Bulletin de Philosophie Médiévale*, xv, 1973.

Niewohner, F. "Bibliographie d'ouvrages en langues européennes concernant le kalam", *Bulletin de Philosophie Médiévale*, XVI–XVII, 1974–5.
Pareja, F. M. "Historia de la espiritualidad musulmana" in Juan Flors (ed.), *Historia de la Espiritualidad*, Barcelona, n.d.
al-Shahrastānī *Asch-Schahrastâni's Religionspartheien und Philosophen-Schulen*, trans. T. Haarbrücker, Halle, 1850–1.
Stieglecker, H. *Die Glaubenslehren des Islam*, Munich, 1959.
Sweetman, W. J. *Islam and Christian Theology*, London, 1967.
Wensinck, A. J. *The Muslim Creed: its Genesis and Historical Development*, Cambridge, 1932.
Les Preuves de l'existence de Dieu dans la théologie musulmane, Amsterdam, 1936.
al-Ẓawāhirī, M. al-Ḥusaynī *al-Taḥqīq al-tāmm fī 'ilm al-kalām*, Cairo, 1939.
Zbinden, E. *Die Djinn des Islam*, Bern, 1953.

2 SHĪ'Ī THEOLOGICAL LITERATURE

al-Ash'arī, Abū 'l-Ḥasan 'Alī b. Ismā'īl *Kitāb Maqālāt al-Islāmiyyīn*, ed. H. Ritter, Wiesbaden, 1963.
al-Ash'arī, Sa'd b. 'Abdullāh al-Qummī *Kitāb al-Maqālāt wa-'l-firaq*, ed. Muḥammad Jawād Mashkūr, Tehran, 1963.
al-Faḍl b. Shādhān al-Naysābūrī *al-Īḍāḥ*, ed. Jalāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Urmawī, Tehran, 1972.
al-Ḥillī, al-'Allāmah al-Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar *al-Bāb al-ḥādī 'ashar*, Tehran, AH 1370; trans. W. Miller, *A Treatise on the Principles of the Shī'ite Theology*, London, 1958.
Kashf al-murād fī sharḥ tajrīd al-i'tiqād, being a commentary on Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's *Tajrīd al-i'tiqād*, Qumm, AH 1377.
Ibn Bābawayhi
Risālat al-I'tiqādāt in al-Ḥillī, *al-Bāb al-ḥādī 'ashar*, Tehran, AH 1370; trans. A. A. A. Fyzee, *A Shī'ite Creed*, Oxford, 1942.
Kamāl al-dīn wa-tamām al-ni'mah, ed. 'Alī Akbar al-Ghaffārī, Tehran, AH 1395.
Kitāb al-Tawḥīd, ed. Hāshim al-Ḥusaynī, Tehran, AH 1387.
al-Kashshī, Abū 'Amr Muḥammad b. 'Umar *Rijāl al-Kashshī*, in the recension of Muḥammad b. Ḥasan al-Ṭūsī, *Ikhtiyār ma'rifat al-rijāl*, ed. Ḥasan al-Muṣṭafā, Mashhad, AH 1348.
al-Kulaynī, Abū Ja'far Muḥammad b. Ya'qūb *al-Uṣūl min al-kāfī*, ed. 'Alī Akbar al-Ghaffārī, Tehran, AH 1388.
al-Mufīd, Abū 'Abdullāh Muḥammad b. Muḥammad
Awā'il al-maqālāt fī 'l-madhāhib al-mukhtārāt, ed. 'Abbāsqulī S. Wajdī, Tabrīz, AH 1371.
al-Fuṣūl al-'asharah fī 'l-ghaybah, Najaf, 1951.
Kitāb al-Irshād fī ma'rifat ḥujaj Allāh 'alā 'l-'ibād, ed. Kāẓim al-Mūsawī al-Miyāmiwī, Tehran, AH 1377; trans. I. K. A. Howard, *The Book of Guidance into the Lives of the Twelve Imams*, London, 1981.
Kitāb Sharḥ 'aqā'id al-Ṣadūq, or *Taṣḥīḥ al-i'tiqād*, ed. 'Abbāsqulī S. Wajdī (printed in same volume as *Awā'il al-maqālāt*), Tehran, AH 1371.
al-Murtaḍā, al-Sharīf Abū 'l-Qāsim 'Alī b. al-Ḥusayn
Jumal al-'ilm wa-'l-'amal, Najaf, AH 1387.

Kitāb al-Shāfī fī 'l-imāmah, Tehran, AH 1301.
al-Uṣūl al-iʿtiqādiyyah in *Nafā'is al-makhṭūṭāt*, II, ed. Muḥammad Ḥasan Āl-Yāsīn, Baghdad, 1954.
al-Najāshī, Aḥmad b. ʿAlī *Kitāb al-Rijāl*, Tehran, n.d.
al-Nawbakhtī, Abū 'l-Muḥammad al-Ḥasan b. Mūsā *Firaq al-Shīʿah*, ed. H. Ritter, Istanbul, 1931.
al-Qummī, Abū 'l-Ḥasan ʿAlī b. Ibrāhīm *Tafsīr al-Qummī*, ed. Ṭayyib al-Mūsawī al-Jazā'irī, Najaf, AH 1386.
al-Ṭūsī, Abū Jaʿfar Muḥammad b. al-Ḥasan *Fihrist kutub al-Shīʿah*, ed. A. Sprenger and Mawlāwī ʿAbd al-Ḥaqq, Calcutta, 1855.
Kitāb al-Ghaybah, Tabrīz, AH 1322.
Talkhīs al-Shāfī, ed. al-Ḥasan al-Mūsawī al-Kharsān, Najaf, 1963.
al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn *Sharḥ al-Muḥaṣṣal* in Fakhr al-Dīn Muḥammad b. ʿUmar al-Rāzī, *Kitāb al-Muḥaṣṣal*, Cairo, AH 1322.
Tajrīd al-iʿtiqād in al-Ḥillī, *Kashf al-murād*, Qumm, AH 1377.

3 IBĀḌĪ THEOLOGICAL LITERATURE

Cook, M. *Early Muslim Dogma*, Cambridge, 1981.
Cuperly, P. "L'Ibadisme au XIIème siècle. La Aqida de Abu Sahl Yahya", *IBLA*, CXLIII, CXLIV, 1979.
"Muḥammad Atfayyaš et sa Risâla šâfiya fi baʿḍ tawâriḥ ahl wâdi Mizâb," *IBLA*, CXXX, 1972.
Ennami, A. K. "A description of new Ibāḍī manuscripts from North Africa", *Journal of Semitic Studies*, XV, 1970.
Ess, J. van "Untersuchungen einiger ibāḍitischen Handschriften", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, CXXVI, 1976.
Lewicki, T. "Les historiens, biographes et traditionnistes Ibāḍites – wahbites de l'Afrique du Nord du VIIIᵉ au XVIᵉ siècle", *Folia Orientalia*, III, 1961.
"La répartition géographique des groupements Ibāḍites dans l'Afrique du Nord au moyen-Age", *Rocznik Orientalistyczny*, XXI, 1957.
Moreno, M. M. "Note de teologica Ibāḍita", *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, NS III, 1949.
Motylinski, A. de C. "Bibliographie du Mzab", *Bulletin de Correspondence Africaine*, III, 1885.
Rubinacci, R. "La Purità Rituale secondo gli Ibāḍiti", *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, NS VI, 1957.
Schacht, J. "Bibliothèques et manuscrits abadites", *Revue Africaine*, C, 1956.
Schwartz, W. *Die Anfänge der Ibāḍiten in Nordafrika* (Studien zum Minderheitenproblem im Islam, VIII,), Wiesbaden, 1983.
Ǧihād unter Muslimen (Studien zum Minderheitenproblem im Islam, VI, part 2), Wiesbaden, 1980.
Smith, G. R. and Wilkinson, J. C. "The Omani manuscript collection at Muscat", *Arabian Studies*, IV, 1978.
Wilkinson, J. C. "Bio-bibliographical background to the crisis period in the Ibāḍī Imāmate of Oman", *Arabian Studies*, III, 1976.
"Ibāḍi *Ḥadīth*: an essay on normalization", *Der Islam*, LXII, 1985.
The Imamate Tradition of Oman, Cambridge, 1987.

Abbott, N. *Studies in Arabic Literary Papyri*, II, *Qur'ānic Commentary and Tradition*, Chicago, Oriental Institute Publications, LXXVI, 1967.
Abū ʿUbaydah, Maʿmar b. al-Muthannā *Majāz al-Qur'ān*, ed. F. Sezgin, Cairo, 1954–62.
al-Bayḍāwī, ʿAbdullāh b. ʿUmar, *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl*, Cairo, 1887.
Birkeland, H. *Old Muslim Opposition against Interpretation of the Koran*, Oslo, 1955.
al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismāʿīl *al-Ṣaḥīḥ*, Cairo, 1896.
Burton, J. *The Collection of the Qur'ān*, Cambridge, 1977.
"The origin of the Islamic penalty for adultery", *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, XXVI, 1978.
al-Dānī, Abū ʿAmr ʿUthmān b. Saʿīd *Kitāb al-Muqniʿ*, ed. O. Pretzl, Istanbul, 1932.
al-Dhahabī, Muḥammad H. *al-Tafsīr wa-'l-mufassirūn*, Cairo, 1976.
al-Farrā', Abū Zakariyyā' Yaḥyā b. Ziyād *Maʿānī al-Qur'ān*, Beirut, 1955, 1980.
Gätje, H. *Koran und Koranexegese*, Zürich, 1971.
Goldziher, I. *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegungen*, Leiden, 1921, 1952.
Horst, H. "Zur Überlieferung im Korankommentar aṭ-Ṭabarīs," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, CIII, 1953.
Ibn al-ʿArabī, Abū Bakr Muḥammad b. ʿAbdullāh *Aḥkām al-Qur'ān*, Cairo, 1957.
Ibn al-ʿArabī, Muḥyī 'l-Dīn abū ʿAbdullāh Muḥammad b. ʿAlī *The Bezels of Wisdom [Fuṣūṣ al-Ḥikam]*, trans. R. W. J. Austin, London, 1980.
Tafsīr al-shaykh, Cairo, 1866.
Ibn ʿAṭiyyah, Abū Muḥammad ʿAbd al-Ḥaqq, *Kitāb al-Jāmiʿ al-muḥarrar al-ṣaḥīḥ al-wajīz fī tafsīr al-Qur'ān al-ʿazīz* (introduction only); see A. Jeffery, below.
Ibn Ḥayyān, Muḥammad b. Yūsuf, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Riyāḍ, 1969.
Ibn Qutaybah, ʿAbdullāh b. Muslim *Kitāb Ta'wīl mukhtalif al-ḥadīth*, Cairo, 1966.
al-Jaṣṣāṣ, Abū Bakr Aḥmad b. ʿAlī *Aḥkām al-Qur'ān*, Cairo, 1928.
Jeffery, A. *Kitāb al-Maṣāḥif* [Abū Bakr b. abī Dā'ūd], Cairo, 1936.
Materials for the History of the Text of the Qur'ān, Leiden, 1937.
Two Muqqadimahs on the Qur'ān Sciences, Cairo, 1954, 1972.
Mālik b. Anas *al-Muwaṭṭa'*, Cairo, 1929.
Muqātil b. Sulaymān *Tafsīr al-khams mi'at āyah min al-Qur'ān*, ed. Isaiah Goldberg, Shfaram, 1980.
Muslim b. al-Ḥajjāj *Ṣaḥīḥ*, Cairo, 1911.
al-Naysābūrī, Niẓām al-Dīn al-Ḥasan b. Muḥammad *Gharā'ib al-Qur'ān wa-raghā'ib al-furqān* (marg. Ṭabarī, *Tafsīr*), Būlāq, 1910.
Nöldeke, T. *Geschichte des Qorans*, Leipzig 1909–19, I and II ed. Fr. Schwally; III, ed. G. Bergsträsser and O. Pretzl, Hildesheim, 1961.
al-Qummī, ʿAlī b. Ibrāhīm *Tafsīr al-Qummī*, Beirut, 1968.
al-Qurṭubī, Muḥammad b. Aḥmad *al-Jāmiʿ li-aḥkām al-Qur'ān*, Cairo, 1952.
al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad b. ʿUmar *Mafātīḥ al-ghayb*, Tehran, n.d.
Rippin, A. "Ibn ʿAbbās's al-Lughāt fī'l-Qur'ān", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XLIV, 1, 1981.
Stauth, G. *Die Überlieferung des Korankommentars Muǧāhid b. Ǧabrs*, Giessen, 1969.
al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn *al-Durr al-Manthūr fī tafsīr al-Ma'thūr*, Cairo, 1896.
al-Itqān fī ʿulūm al-Qur'ān, Cairo, 1935.
Tafsīr al-Jalālayn, Cairo, 1924.

al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr *Jāmi' al-Bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, Būlāq, 1905; ed. M. Shakir, 1955.
al-Ṭabarsī, al-Faḍl b. al-Ḥasan, *Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, Qumm, 1914.
al-Tha'ālibī, 'Abd al-Raḥmān, *al-Jawābir al-ḥisān fī tafsīr al-Qur'ān*, Algiers, 1905.
al-Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan, *al-Tibyān fī tafsīr al-Qur'ān*, Beirut, 1957.
Wansbrough, J. *Qur'anic Studies*, Oxford, 1977.
al-Zamakhsharī, Maḥmūd b. 'Umar *al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq al-tanzīl*, Cairo, 1948.
al-Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad b. 'Abdullāh *Kitāb al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*, Cairo, 1957.
Zayd, M. *al-Naskh fī 'l-Qur'ān al-Karīm*, Cairo, 1963.

5 THE PROSE LITERATURE OF ṢUFISM

'Abdullāh al-Anṣārī al-Harawī *Manāzil al-sā'irīn*, ed. L. de Beaurecueil, Cairo, 1954.
Munājāt wa-naṣā'iḥ, Berlin, 1924.
'Afīfī, Abū al-'Alā' *al-Malāmatiyyah wa-'l-ṣūfiyyah wa-ahl al-futuwwah*, Cairo, 1364/1945.
Arberry, A. J. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, New York, 1950.
'Aṭṭār, Farīd al-Dīn *Tadhkirat al-awliyā'*, ed. R. A. Nicholson, Leiden, 1905; trans. A. J. Arberry, *Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadkhirat al-Awliyā'*, London, 1966.
al-Ḥallāj, Manṣūr *Akhbār* . . ., ed. L. Massignon and Paul Kraus, Paris, 1936.
Ḥamīrī, Muḥammad b. abī 'l-Qāsim *Durrat al-asrār*, Tunis, AH 1304.
al-Ḥujwīrī, 'Alī *Kashf al-maḥjūb*, trans. R. A. Nicholson, London, 1959.
Ibn 'Aṭā'allāh al-Sakandarī *al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah wa-'l-Munājāt al-ilāhiyyah*, Damascus, n.d.; trans. V. Danner, Leiden, 1973.
Laṭā'if al-minan, Tunis, AH 1304.
Tāj al-'arūs wa-qam' al-nufūs, Cairo, AH 1304.
al-Tanwīr fī isqāṭ al-tadbīr, Cairo, 1390/1970.
al-Iṣfahānī, Abū Nu'aym Aḥmad *Ḥilyat al-awliyā'*, Cairo, 1351–7/1932–7.
al-Jīlī, 'Abd al-Karīm *al-Insān al-kāmil fī ma'rifat al-awā'il wa-'l-awākhir*, Cairo, 1292/1875.
al-Kalābādhī, Abū Bakr M. *al-Ta'arruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf*, ed. A. J. Arberry, Cairo, 1352/1933; ed. Maḥmūd al-Nawawī, Cairo, 1388/1969.
al-Makkī, Abū Ṭālib *Qūt al-qulūb fī mu'āmalat al-Maḥbūb*, Cairo, 1310/1933.
Massignon, Louis *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1959.
al-Nabhānī, Ismā'īl *Jāmi' Karāmāt al-awliyā'*, Cairo, 1929.
Nicholson, R. A. *Studies in Islamic Mysticism*, London, 1914 and Cambridge, 1967.
al-Qushayrī, 'Abd al-Karīm *al-Risālah al-Qushayriyyah*, Cairo, AH 1284; ed. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, Cairo, n.d.
al-Sarrāj, 'Abdullāh *Kitāb al-Luma' fī 'l-taṣawwuf*, Leiden, 1914; ed. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd and Ṭāhā 'Abd al-Bāqī Surūr, Cairo, 1380/1960.
al-Sha'rānī, 'Abd al-Wahhāb *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, Cairo, AH 1305.
Smith, Margaret *Readings from the Mystics of Islam*, London, 1972.
al-Tirmidhī, Muḥammad b. 'Alī al-Ḥakīm, *Kitāb Khatm al-wilāyah*, ed. H. I. Yaḥyā, Beirut, 1965.
Trimingham, J. Spencer *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971.

Anon. *Qiṣṣat Salāmān wa-Absāl*, condensed by Naṣīr al-Dīn b. al-Ḥusayn al-Ṭūsī in *Sharḥay al-Ishārāt*, Cairo, 1325/1907, II; trans. H. Corbin in *Avicenna and the Visionary Recital*, New York, 1960, part I, section 21.

Badawī, ʿAbd al-Raḥmān *Histoire de la Philosophie en Islam*, Paris, 1972.

Charlton, W. "Is philosophy a form of literature?", *British Journal of Aesthetics*, XIV, 1974.

"Moral beauty and overniceness", *British Journal of Aesthetics*, XX, 1980.

Hourani, George F. "Ibn Sīnā's 'Essay on the Secret of Destiny'", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXIX, 1966.

Ḥunayn b. Isḥāq al-ʿIbādī *Qiṣṣat Salāmān wa-Absāl* (trans. from the Greek), in *Tisʿ rasāʾil*, Istanbul, 1298/1881; trans. H. Corbin in *Avicenna and the Visionary Recital*, New York, 1960, part I, section 20.

Ibn Bājjah, Abū Bakr Muḥammad b. al-Ṣāʾigh *Fī ʾttiṣāl al-ʿaql bi-ʾl-insān* in Majid Fakhry (ed.), *Rasāʾil Ibn Bājjah al-Ilāhiyyah*, Beirut, 1968; ed. and trans. Miguel Asín Palacios, *Al-Andalus*, VII, 1942.

Ibn al-Nafīs, ʿAlāʾ al-Dīn ʿAlī b. abī ʾl-Ḥazm *al-Risālat al-Kāmiliyyah fī ʾl-Sīrah al-Nabawiyyah*, ed. and partially trans. M. Meyerhof and J. Schacht, Oxford, 1968.

Ibn Ṭufayl, Abū Bakr Muḥammad b. ʿAbd al-Malik *Ḥayy ibn Yaqẓān*, ed. and trans. L. Gauthier, Beirut, 1936; trans. S. Ockley, London, 1708, repr. 1711; trans. L. E. Goodman, New York, 1972.

Leamon, O. "Does the interpretation of Islamic philosophy rest on a mistake?", *International Journal of Middle Eastern Studies*, XII, 1980.

Lerner, R., and Mahdi, M., eds. *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, Ithaca, New York, 1971, part I.

Mahdi, M. "Averroës on Divine Law and Human Wisdom" in J. Cropsey (ed.), *Ancients and Moderns*, New York, 1964.

Ibn Khaldun's Philosophy of History, Chicago, 1964.

"Islamic theology and philosophy", *Encyclopaedia Britannica*, 15th edn, 1974.

"Remarks on the *Theologus Autodidactus* of Ibn al-Nafīs", *Studia Islamica*, XXXI, 1970.

Natanson, M., and Johnstone, H. W., eds. *Philosophy, Rhetoric and Argumentation*, Pennsylvania, 1965.

Pines, S. (translator's introduction) "The philosophic sources of the Guide of the Perplexed" in Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, trans. S. Pines, introductory essay by Leo Strauss, Chicago, 1963.

Sharif, M. M., ed. *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, 1963–6.

Strauss, Leo "How Fārābī read Plato's *Laws*" in *What is Political Philosophy? and Other Studies*, Glencoe, Ill., 1959, section 5.

"On a forgotten kind of writing" in *What is Political Philosophy? and Other Studies*, Glencoe, Ill., 1959, section 2.

Persecution and the Art of Writing, Glencoe, Ill., 1952.

al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yaḥyā b. Ḥabash *Qiṣṣat al-ghurbah al-gharbiyyah*, ed. H. Corbin, *Oeuvres philosophiques et mystiques de . . . Sohrawardi* (*Opera Metaphysica et Mystica*, II, i), Tehran, 1952; trans. W. M. Thackston, *The Mystical and Visionary Treatises of . . . Suhrawardi*, London, 1982.

al-Azharī, Muḥammad b. Aḥmad *Tahdhīb al-lughah*, ed. A. S. M. Hārūn *et al.*, Cairo, 1964–7.

Blachère, R. "Al-Ǧawharî et sa place dans l'évolution de la lexicographie arabe" in E. Paret (ed.), *Analecta*, Damascus, 1975.

Diem, W. *Das Kitâb al-Ǧîm des Abû ʿAmr aš-Šaibânî. Ein Beitrag zur arabischen Lexikographie*, Munich, 1968.

al-Fīrūzābādī, Muḥammad b. Yaʿqūb *al-Qāmūs al-muḥīṭ wa-'l-qābūs al-wasīṭ al-jāmiʿ li-mā maḍā min lughat al-ʿArab shamāṭīṭ*, Cairo, 1952.

Gätje, H. "Arabische Lexikographie: ein historischer Überblick", *Historiographia Linguistica*, XII, 1985.

Ghaly, M. M. S. "Arabic dictionaries, an annotated, comprehensive bibliography", *Mélanges de l'Institut dominicaine d'études orientales du Caire*, X, 1970; XII, 1974.

Haywood, J. A. *Arabic Lexicography: its History and its Place in the General History of Lexicography*, Leiden, 1965.

Ibn Durayd, Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan *al-Jambarah fī 'l-lughah*, Hyderabad, AH 1345–52; repr. Beirut, n.d; ed. Ramzi Baalbaki, Beirut, 1987–8.

Ibn Fāris, Aḥmad b. Zakariyyā' *Muʿjam maqāyīs al-lughah*, ed. A. S. M. Hārūn, Cairo, AH 1366–71.

Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram *Lisān al-ʿArab*, Būlāq, AH 1300–8; another edn, Beirut, 1955–6.

Ibn Sīdah, Abū 'l-Ḥasan ʿAlī b. Ismāʿīl *al-Muḥkam wa-'l-muḥīṭ al-aʿẓam*, ed. M. al-Saqqā' and Ḥusayn Naṣṣār, Cairo, 1958–73.

al-Mukhaṣṣaṣ fī 'l-lughah, Cairo, AH 1316–21; repr. with index of quotations (*shawāhid*) by A. S. M. Hārūn, Beirut, AH 1386.

al-Jawharī, Abū Naṣr Ismāʿīl b. Ḥammād *Tāj al-lughah wa-ṣiḥāḥ al-ʿarabiyyah*, ed. A. A. G. ʿAṭṭār, Cairo, 1956.

al-Khalīl b. Aḥmad *Kitāb al-ʿAyn*, I, ed. A. Darwīsh, Baghdad, 1967; II, ed. M. al-Makhzūmī, Baghdad, 1981.

Kraemer, J. "Studien zur altarabischen Lexikographie nach Istanbuler und Berliner Handschriften", *Oriens*, VI, 1953.

Krenkow, F. "The beginnings of Arabic lexicography till the time of al-Jauharī, with special reference to the work of Ibn Duraid", *Journal of the Royal Asiatic Society* (centenary suppl.), 1924.

Lane, E. W. *An Arabic-English Lexicon Derived from the Best and Most Copious Eastern Sources*, London, 1863–77; repr. New York, 1955–6; Beirut, 1968; Tehran, n.d.; London, 1984.

Marçais, W. "La lexicographie arabe", *Articles et Conferences*, Paris, 1961.

Rundgren, F. "La lexicographie arabe" in P. Fronzaroli (ed.), *Studies in Semitic Lexicography*, Florence, 1973.

Vix, H. "Survey of useful Arabic reference materials", *al-ʿArabiyyah*, XII, 1979.

Wild, S. *Das Kitāb al-ʿain und die arabische Lexikographie*, Wiesbaden, 1965.

al-Zabīdī, Abū 'l-Fayḍ Muḥammad Murtaḍā *Tāj al-ʿarūs min jawāhir al-qāmūs*, Cairo, AH 1306–7; Kuwait, 1965– .

al-Zamakhsharī, Abū 'l-Qāsim Maḥmūd b. ʿUmar *Asās al-balāghah*, Cairo, 1960.

al-Astarābādhī, Raḍī 'l-Dīn Muḥammad *Sharḥ Kāfiyat Ibn al-Ḥājib*, Istanbul, 1275/1857–8.

Bakalla, M. H. *Arabic Linguistics: an Introduction and Bibliography*, London, 1983.

Bobzin, H., and Versteegh, C. H. M. (Kees) (eds.) "Studies in the history of Arabic grammar", *Zeitschrift für Arabische Linguistik*, xv, 1985.

Bohas, G., and Guillaume, J.-P. *Etudes des théories des grammairiens arabes*, I, *Morphologie et phonologie*, Damascus, 1984.

Carter, M. G. "An Arab grammarian of the eighth century A.D.", *Journal of the American Oriental Society*, XCIII, 1973.

Arab Linguistics, an Introductory Classical Text with Translation and Notes (Ibn Ājurrūm), Amsterdam, 1981.

"Les origines de la grammaire arabe", *Revue des Etudes Islamiques*, XL, 1972.

"When did the Arabic word *naḥw* first come to denote grammar?", *Language and Communication*, v, 1985.

Diem, W. "Bibliographie: Sekundärliteratur zur einheimischen arabischen Grammatikschreibung", *Historiographia Linguistica*, VIII, 1981.

Elamrani-Jamal, A. *Logique aristotélicienne et grammaire arabe, étude et documents*, Paris, 1983.

al-Fārisī, Abū 'Alī *Kitāb al-Īḍāḥ*, ed. H. S. Farhoud, Cairo, 1969.

Haarmann, U. "Religiöses Recht und Grammatik im klassischen Islam" in W. Voigt (ed.), *XVIII Deutscher Orientalistentag*, Wiesbaden, 1974.

Howell, M.S. *Grammar of the Classical Arabic Language*, Hyderabad, 1886–1911.

Ibn al-Anbārī, Abū 'l-Barakāt 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad *al-Inṣāf fī masā'il al-khilāf. Die grammatischen Streitfragen der Basrer und Kufer*, ed. G. Weil, Leiden, 1913.

Luma' al-adillah fī uṣūl al-naḥw, ed. A. Amer, Stockholm, 1963.

Ibn Bābashādh, Ṭāhir b. Aḥmad *al-Muqaddimah al-muḥsibah*, ed. A. 'Abd al-Karīm, Kuwait, 1977.

Ibn Fāris, Abū 'l-Ḥusayn Aḥmad *Kitāb al-Ṣāḥibī fī fiqh al-lughah*, ed. M. Chouémi, Beirut, 1963.

Ibn Hishām, Jamāl al-Dīn 'Abdullāh b. Yūsuf *Qaṭr al-nadā wa-ball al-ṣadā. La Pluie de rosée, étanchement de soif*, trans. A. Goguyer, Leiden, 1887.

Ibn Jinnī, Abū 'l-Fatḥ 'Uthmān *Khaṣā'iṣ al-'arabiyyah*, ed. M. A. al-Najjār, Cairo, 1952–6.

Ibn Maḍā' al-Qurṭubī *al-Radd 'alā 'l-nuḥāh*, ed. S. Ḍayf, Cairo, 1968.

Ibn Mālik, Jamāl al-Dīn Muḥammad b. 'Abdullāh *Tashīl al-fawā'id*, ed. M. K. Barakāt, Cairo, 1968.

La 'Alfiyyah d'Ibn Mālik, suivi du Lāmiyyah du même auteur, ed. and trans. A. Goguyer, Beirut, 1888.

Ibn al-Sarrāj, Muḥammad b. al-Sarī *al-Mūjaz fī 'l-naḥw*, ed. M. Chouémi, and B. Damerji, Beirut, 1965.

al-Uṣūl fī 'l-naḥw, ed. A. H. al-Fatlī, Najaf, 1973.

Ibn Ya'īsh, Abū 'l-Baqā' Ya'īsh b. 'Alī *Sharḥ al-Mufaṣṣal*, ed. G. Jahn, Leipzig, 1882–6.

al-Iṣfahānī, Lughdah *al-Mukhtaṣar fī 'l-naḥw*, ed. 'A. al-Fatlī in *Mawrid*, III, 1974.

al-Mubarrad, Abū 'l-'Abbās Muḥammad b. Yazīd *Kitāb al-Muqtaḍab*, ed. M. A. K. 'Uḍaymah, Cairo, 1963–8.
Sībawayhi, Abū Bishr 'Amr b. 'Uthmān *Le Livre de Sībawaih, traité de grammaire arabe*, ed. H. Derenbourg, Paris, 1881–9, repr. Hildesheim, 1970.
Sibawaihi's Buch über die Grammatik, trans. G. Jahn, Berlin, 1895–1900; repr. Hildesheim, 1969.
Kitāb Sībawayhi, Būlāq, 1898–1900; repr. Baghdad, 1965.
Troupeau, G. *Lexique-Index du Kitāb de Sībawayhi*, Paris, 1976.
Versteegh, C. H. M. *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, Leiden, 1977.
"Current bibliography on the history of Arabic grammar", *Zeitschrift für Arabische Linguistik*, XII, 1984.
al-Zajjājī, Abū 'l-Qāsim *al-Īḍāḥ fī 'ilal al-naḥw*, ed. M. al-Mubārak, Cairo, 1959.
al-Jumal, ed. M. Ben Cheneb, Paris, 1957.
al-Zamakhsharī, Abū 'l-Qāsim Maḥmūd b. 'Umar *al-Mufaṣṣal*, ed. J. P. Broch, Christiania, 1879.

9 ISLAMIC LEGAL LITERATURE

Aghnides, N. P. *Mohamedan Theories of Finance*, New York, 1916.
Coulson, N. J. *A History of Islamic Law*, Edinburgh, 1964.
Fyzee, A. A. A. *Outlines of Muhammadan Law*, ed. D. Pearl, Oxford, 1983.
Liebesny, H. J. *The Law of the Near and Middle East*, Albany, 1975.
Pearl, D. *A Textbook on Muslim Law*, London, 1979.
Schacht, J. *Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964.
The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford, 1950.

10 ADMINISTRATIVE LITERATURE

Ben Shemesh, A. *Taxation in Islam*, Leiden, 1958–69.
Björkman, W. *Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Ägypten*, Hamburg, 1928.
Bosworth, C. E. "Abū 'Abdallāh al-Khwārazmī on the technical terms of the secretary's art: a contribution to the administrative history of mediaeval Islam", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, XIII, 1969, 113–64.
"An early Arabic Mirror for Princes: Ṭāhir Dhū 'l-Yamīnain's epistle to his son 'Abdallāh (206/821)", *Journal of Near Eastern Studies*, XXIX, 1970, 25–41.
Løkkegaard, F. *Islamic Taxation in the Classic Period, with Special Reference to Circumstances in Iraq*, Copenhagen, 1950.
Mez, A. *The Renaissance of Islam*, Eng. trans. S. Khuda Bakhsh, Patna, 1937.
Richter, G. *Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel*, Leipzig, 1932.
Rosenthal, E. I. J. *Political Thought in Medieval Islam: an Introductory Outline*, Cambridge, 1968.
Sourdel, D. *Le Vizirat 'abbāside de 749 à 936 (132 à 324 de l'Hégire)*, Damascus, 1959–60.

11 ARABIC BIOGRAPHICAL WRITING

Auchterlonie, P. *Arabic Biographical Dictionaries: a summary guide and bibliography*, Durham, 1987.
Bulliet, R. W. *The Patricians of Nishapur*, Cambridge, Mass., 1972.
"A quantitative approach to medieval Muslim biographical dictionaries", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, XIII, 1970.
Grunebaum, G. E. von *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*, Chicago, 1946.
Hafsi, Ibrahim "Recherches sur le genre 'Ṭabaqāt' dans la littérature arabe", *Arabica*, XXIII, 1976; XXIV, 1977.
Ḥasan, Muḥammad 'Abd al-Ghanī *al-Tarājim wa-'l-siyar*, Cairo, 1955.
Holt, P. M. "Three biographies of al-Ẓāhir Baybars", *Medieval Historical Writing in the Christian and Islamic Worlds*, ed. D. O. Morgan, London, 1982.
Morray, D. W. *The Genius of Usāmah ibn Munqidh: aspects of Kitāb al-I'tibār by Usāmah ibn Munqidh*, Durham, 1987.
Pellat, C. "Peut-on connaître le taux de natalité au temps du Prophète? A la recherche d'une méthode", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* XIV, 1971.
Petry, C. F. *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages*, Princeton, 1981.
Rosenthal, F. "Die arabische Autobiographie", *Studia Arabica*, I, Rome, 1937.
'Uṭbah, 'Abd al-Raḥmān *Ma'a 'l-maktabah al-'Arabiyyah*, Beirut, 1984.

12 HISTORY AND HISTORIANS

Abbott, N. *Studies in Arabic Literary Papyri*, I, Historical Texts, Chicago, 1957.
Baumstark, A. *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922.
Cahen, C. *La Syrie du Nord à l'époque des Croisades*, Paris, 1940.
Canard, M. *Histoire de la dynastie des Hamdanides*, Algiers, 1951.
Daniel, E. I. "The anonymous history of the Abbasid family and its place in Islamic historiography", *International Journal of Middle Eastern Studies*, XIV, 1982.
al-Dūrī, 'Abd al-'Azīz *Baḥth fī nash'at 'ilm al-ta'rīkh 'inda 'l-'Arab*, Beirut, 1960.
Hunger, H. *Geschichte der byzantinischen Literatur*, Münster, 1978.
Ibn al-Ṣayrafī *al-Ishārah ilā man nāla al-wizārah*, ed. A. Mukhlis, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire*, XXV, 1924.
Idris, H. R., *La Berbérie orientale sous les Zirides*, Paris, 1962.
Madelung, W. "Abū Isḥāq al-Ṣābī on the Alids of Tabaristan and Gīlān" *Journal of Near Eastern Studies*, XXVI, 1967.
"The identity of two Yemenite MSS", *Journal of Near Eastern Studies*, XXXII, 1973.
Margoliouth, D. *Lectures on Arabic Historians*, Calcutta, 1930.
Morgan, D. O. (ed.) *Medieval Historical Writing in the Christian and Islamic Worlds*, London, 1982.
al-Munajjid, Ṣalāḥ al-Dīn *al-Mu'arrikhūn al-Dimashqiyyūn*, Cairo, 1956.
al-Muṭahhar al-Maqdisī *Kitāb al-Bad' wa-'l-ta'rīkh*, ed. C. Huart, Paris, 1899–1919.
Rotter, G. "Abu Zur'a al-Dimashqi und das Problem der frühen arabischen Geschichtsschreibung in Syrien", *Die Welt des Orients*, VI, 1971.
"Zur Überlieferung einiger historischen Werke Madā'inīs in Tabaris Annales", *Oriens*, XXIII–XXIV, 1974.

Sezgin, F. *Abū Miḥnaf: ein Beitrag zur Historiographie der Omayadenzeit*, Leiden, 1971.
Talbi, M. *L'Emirat Aghlabide*, Paris, 1966.
Wüstenfeld, F., *Die Chroniken der Stadt Mekka*, Leipzig, 1858–1861.

15 FAṬIMID HISTORY AND HISTORIANS

Becker, C. H. *Beiträge zur Geschichte Aegyptens*, Strassburg, 1903.
Bryer, D. R. W. "The origins of the Druze religion", *Der Islam*, LII, 1975; LIII, 1976.
Cahen, Claude "Quelques chroniques anciennes rélatives aux derniers Fatimides," *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire*, XXXVI, 1937.
Casanova, P., "Les derniers Fatimides", *Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire*, VI, 1897.
Gacek, A. *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of the Institute of Ismaili Studies*, London, 1984–5.
Goeje, M. J. de *Mémoire sur les Carmathes du Baḥrain et les Fatimides*, Leiden, 1886.
Goriawala, Muʿizz *A Descriptive Catalogue of the Fyzee Collection of Ismāʿīlī Manuscripts*, Bombay, 1965.
Guyard, S. *Fragments rélatifs à la doctrine des Ismaélis*, Paris, 1874.
Hamdani, Abbas *The Beginnings of the Ismāʿīlī Daʿwa in Northern India*, Cairo, 1956.
Hamdānī, Ḥusayn *al-Ṣulayḥiyyūn*, Cairo, 1955.
"The history of the Ismāʿīlī Daʿwat and its literature during the last phase of the Fatimid empire," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1932.
"Some unknown Ismāʿīlī authors and their works", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1933.
Hammer-Purgstall, J. von *The History of the Assassins*, trans. O. C. Wood, 1968, from German original of 1835.
Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan and Ṭāhā Sharaf
al-Muʿizz li-dīn Allāh, Cairo, 1947.
ʿUbaydullāh al-Mahdī, Cairo, 1947.
Ḥasan b. Yaʿqūb al-Hamdānī *Ṣifat Jazīrat al-ʿArab*, ed. Muḥammad b. ʿAlī al-Akwaʿ al-Ḥiwālī, Beirut, 1983; Riyāḍ, 1984.
Hodgson, M. G. S. *The Order of the Assassins*, The Hague, 1955.
Hollister, J. N. *The Shīʿa of India*, London, 1953.
Ḥusayn, Muḥammad Kāmil *Ṭāʾifat al-Ismāʿīliyyah*, Cairo, 1959.
Ivanow, Wladimir *A Guide to Ismāʿīlī Literature*, London, 1933.
Ismāʿīlī Literature: A Bibliographical Survey, Tehran, 1963.
Kāmil Ḥusayn, M. *Fī Adab Miṣr al-Fāṭimiyyah*, Cairo, 1963.
Kraus, Paul "La bibliographie Ismaélienne de W. Ivanow", *Revue des Etudes Islamiques*, VI, 1932.
Lane-Poole, Stanley *History of Egypt in the Middle Ages*, London, 1901.
Lewis, B. *The Assassins*, London, 1967.
Löfgren, O., and Traini, R. *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, Vicenza, 1975–81.
Madelung, W. "Das Imāmat in der frühen ismailitischen Lehre", *Der Islam*, XXXVII, 1961.
Mājid, ʿAbd al-Munʿim *Nuzum al-Fāṭimiyyīn wa-rusūmuhum*, Cairo, 1955.
Zuhūr khilāfat al-Fāṭimiyyīn wa-suqūṭuhā, Cairo, 1977.

Massignon, L. "Esquisse d'une bibliographie Carmathe", *E. G. Browne Festschrift*, London, 1922.
O'Leary, De Lacy *A Short History of the Fatimid Khalifate*, London, 1923.
Poonawala, I. K. *Biobibliography of Ismā'īlī Literature*, Malibu, California, 1977.
Quatremère, E. "Mémoires historiques sur la dynastie des Khalifes Fatimides", *Journal Asiatique*, II, 1836; III, 1837.
Sacy, Silvestre de *Exposé de la religion des Druzes*, Paris, 1838.
Sayyid, Ayman Fu'ād *Maṣādir ta'rīkh al-Yaman fī 'l-'aṣr al-Islāmī*, Cairo, 1974.
"Lumières nouvelles sur quelques sources de l'histoire Fatimide en Egypte", *Annales Islamologiques*, XIII, 1977.
al-Shayyāl, Jamāl al-Dīn *Majmū'at al-wathā'iq al-Fāṭimiyyah*, Cairo, 1958.
Stern, S. M. *Fatimid Decrees*, London, 1964.
Tajdin, Nagib *A Bibliography of Ismā'īlism*, Delmar, New York, 1985.
Wüstenfeld, F. *Geschichte der Fatimiden-Chalifen*, Göttingen, 1881.
Zāhid, 'Alī *Ta'rīkh-i-Fāṭimiyyīn-i-Miṣr* (in Urdu), Hyderabad, 1948.

14 MATHEMATICS AND APPLIED SCIENCE

al-Hassan, Ahmad Y., and Hill, Donald R. *Islamic Technology: An Illustrated History*, Paris and Cambridge, 1986.
Hill, Donald R. *Arabic Water-Clocks*, Institute for the History of Arabic Science, Aleppo, 1981.
A History of Engineering in Classical and Medieval Times, London, 1984.
Mieli, A. *La Science Arabe*, Leiden, 1966.
Nasr, S. H. *Science and Civilization in Islam*, Cambridge, Mass., 1968.
Wiedemann, E. *Aufsätze zur Arabischen Wissenschaftsgeschichte*, Hildesheim and New York, 1970.

15 ASTRONOMY

Caussin de Perceval "Le livre de la grande table Hakémite, observée par le Sheikh ... ebn Iounis ...", *Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale* (Paris), VII, 1804.
Debarnot, M. T. *Al-Bīrūnī, Kitāb Maqālīd 'ilm al-hay'a – La Trigonométrie Sphérique chez les Arabes de l'Est à la fin du X^e siècle*, Damascus, 1985.
Goldstein, B. R. *Al-Biṭrūjī: On the Principles of Astronomy*, New Haven and London, 1971.
Theory and Observation in Ancient and Medieval Astronomy, London, 1985.
Hartner, W. "The Islamic astronomical background to Nicholas Copernicus", *Studia Copernicana*, XIII, 1975.
Heinen, A. M. *Islamic Cosmology: A Study of as-Suyūṭī's al-Hay'a al-saniya*, Wiesbaden, 1982.
Kennedy, E. S. "The exact sciences in Iran under the Seljuqs and Mongols" in *Cambridge History of Iran*, V, Cambridge, 1968.
"The digital computer and the history of the exact sciences", *Centaurus*, XII, 1967.
"A survey of Islamic astronomical tables", *Transactions of the American Philosophical Society* (Philadelphia), XLVI, 1956.

Kennedy, E. S., and Ghanem, I. *The Life and Work of Ibn al-Shāṭir: An Arab Astronomer of the Fourteenth Century*, Aleppo, 1976.
Kennedy, E. S., and Haddad, F. I. "Geographical tables of medieval Islam", *al-Abḥāth*, XXIV, 1971.
Kennedy, E. S., and King, D. A. "Astronomy in the medieval Maghrib", *Journal for the History of Arabic Science*, VI, 1982.
King, D. A. *Islamic Astronomical Instruments*, London, 1987.
Islamic Mathematical Astronomy, London, 1986.
Mathematical Astronomy in Medieval Yemen, Malibu, California, 1982.
A Survey of the Scientific MSS in the Egyptian National Library, Indiana, 1986.
"Astronomical alignments in medieval Islamic religious architecture", *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1982.
"On the astronomical tables of the Islamic Middle Ages", *Studia Copernicana*, XIII, 1975.
"Astronomical timekeeping (*ʿilm al-mīqāt*) in medieval Islam", *Actes du XXIX^e^ Congrès International des Orientalistes*, Paris, 1973.
"The astronomy of the Mamluks", *Muqarnas*, 1982.
King, D. A., and Saliba G. (eds.) *From Deferment to Equant: Studies in the History of Science in the Ancient and Medieval Near East in Honor of E. S. Kennedy*, New York, 1987.
Kunitzsch, P. *Untersuchungen zur Sternnomenklatur der Araber*, Wiesbaden, 1961.
Livingston, J. "Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's al-Tadhkira: a category of Islamic astronomical literature", *Centaurus*, XVII, 1972–3.
Mayer, L. A., *Islamic Astrolabists and their Works*, Geneva, 1956.
Nallino, C. A. *al-Battani sive Albatenii Opus Astronomicum* (Pubblicazioni del Reale Osservatorio di Brera in Milano, XL), Milan and Rome, 1899–1907; repr. Frankfurt, 1969.
Neugebauer, O. "The astronomical tables of al-Khwārizmī", *Kgl. Danske Vidensk. hist.-fil. Skrifter*, 4:2, 1962.
Pingree, D. "The fragments of the works of al-Fazārī", *Journal of Near Eastern Studies*, XXIX, 1970.
"The fragments of the works of Yaʿqūb ibn Ṭāriq", *Journal of Near Eastern Studies*, XXVI, 1968.
"The Greek influence on Early Islamic mathematical astronomy", *Journal of the American Oriental Society*, XCIII, 1973.
"Indian influence on Sassanian and Early Islamic astronomy and astrology", *Journal of Oriental Research, Madras*, XXXIV–V, 1964–6.
Savage-Smith, E. *Islamicate Celestial Globes*, Washington, 1985.
Sayili, A. *The Observatory in Islam*, Ankara, 1960.
Schmalzl, P. *Zur Geschichte des Quadranten bei den Arabern*, Munich, 1929.
Schoy, C. "Gnomonik der Araber" in E. von Bassermann-Jordan (ed.), *Die Geschichte der Zeitmessung und der Uhren*, Berlin and Leipzig, 1923.
Sédillot, J.-J. *Traité des instruments astronomiques des Arabes*, Paris, 1834–5.
Sédillot, L. A. "Mémoire sur les instruments astronomiques des arabes", *Mémoires présentés . . . à l'Académie Royale . . . de l'Institut de France*, I, 1844.
Prolégomenes des tables astronomiques d'Oloug-Beg, Paris, 1853.
al-Ṣūfī, ʿAbd al-Raḥmān b. ʿUmar *Kitāb Ṣuwar al-kāwakib al-thābitah*, Hyderabad, 1954.

Suter, H. "Die astronomischen Tafeln des Muḥammed ibn Mūsā al-Khwārizmī in der Bearbeitung des Maslama ibn Aḥmed al-Madjrīṭī und der latein. Übersetzung des Adelard von Bath", *Kgl. Danske Vidensk. Skrifter*, 7. R., Hist. og filos. Afd., 1914, III, part 1.
Tekeli, S. "Nasirüddin, Takiyüddin ve Tycho Brahe'nin Rasat Aletlerinin Mukayesesi", *Ankara Universitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergesi*, XVI, 1958.
Toomer, G. J. "A survey of the Toledan tables", *Osiris*, XV, 1968.
Vernet Ginés, J. *Contribución al Estudio de la Labor Astronómica de Ibn al-Bannā'*, Tetuan, 1952.

16 ASTROLOGY

Carmody, F. J. *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation*, Berkeley-Los Angeles, 1956.
Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum, Brussels, 1898–1954.
Fahd, T. *La Divination Arabe*, Leiden, 1966.
Kennedy, E. S., and Pingree D. *The Astrological History of Māshā'allāh*, Cambridge, Mass., 1971.
Steinschneider, M. *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin, 1893.

17 GEOGRAPHICAL AND NAVIGATIONAL LITERATURE

Abū 'l-Fidā', Ismā'īl b. 'Alī *Taqwīm al-buldān*, ed. J. T. Reinaud and M. de Slane, Paris, 1840.
al-Bakrī, Abū 'Ubayd 'Abdullāh 'Abd al-'Azīz *al-Masālik wa-'l-mamālik* (N.W. Africa), ed. M. de Slane, Algiers, 1911.
Mu'jam mā 'sta'jam, ed. M. al-Saqqā', Cairo, 1945–9.
Buzurg b. Shahriyār *'Ajā'ib al-Hind*, ed. P. A. Van der Lith and trans. M. Devic, Leiden, 1883.
Colebrooke, H. T. *Algebra with Arithmetic and Mensuration from the Sanskrit*, London, 1817.
al-Dimashqī, Shams al-Dīn *Nukhbat al-dahr fī 'ajā'ib al-barr wa-'l-baḥr*, ed. A. Mehren, St Petersburg, 1886.
de Goeje, M. J. "Die Istakhrī-Balkhī Frage", *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXV, 1871.
Honigmann, E. *Die Sieben Klimata*, Heidelberg, 1929.
Ibn Baṭṭūṭah, Muḥammad b. 'Abdullāh *Tuḥfat al-nuẓẓār fī gharā'ib al-amṣār wa-'ajā'ib al-asfār*, ed. and trans. C. Defrémery and B. R. Sanguinetti, Paris, 1853–8.
Ibn Faḍlān, Aḥmad b. Ḥammād *Risālah*, ed. Sāmī al-Dahhān, Damascus, 1959.
Ibn al-Faqīh, Abū Bakr Aḥmad b. Ibrāhīm al-Hamadhānī *Mukhtaṣar Kitāb al-Buldān*, ed. M. J. de Goeje, Leiden, 1885.
Ibn Ḥawqal, Abū 'l-Qāsim *Ṣūrat al-arḍ*, ed. M. J. de Goeje, Leiden, 1873; ed. J. H. Kramers, Leiden, 1938.
Ibn Jubayr, Abū 'l-Ḥusayn Muḥammad b. Aḥmad *Riḥlah*, ed. W. Wright, 1852; trans. R. J. C. Broadhurst, London, 1952.

Ibn Khurradādhbih, ʿUbaydullāh b. al-Qāsim *Kitāb al-Masālik wa-ʾl-mamālik*, ed. M. J. de Goeje, Leiden, 1889.
Ibn Mājid, Aḥmad *Ḥāwiyat al-ikhtiṣār fī uṣūl ʿilm al-biḥār*, ed. and analysis I. Khūrī, "La Ḥāwiya de Aḥmad bin Maǧid", *Bulletin d'études orientales*, XXIV, 1971.
Kitāb al-Fawāʾid, facsimile text in G. Ferrand, *Instructions nautiques et routiers arabes et portugais*, I, Paris, 1921; ed. Ibrāhīm Khūrī, Damascus, 1971.
Ibn Rustih, *Kitāb al-Aʿlāq al-nafīsah*, ed. M. J. de Goeje, Leiden, 1892.
Ibn Saʿīd, Abū ʾl-Ḥasan ʿAlī b. Mūsā *Basṭ al-arḍ fī ʾl-ṭūl wa-ʾl-ʿarḍ*, ed. J. Vernet Ginés, Tetuan, 1958.
al-Idrīsī, Muḥammad b. Muḥammad *Nuzhat al-mushtāq fī ʾkhtirāq al-āfāq*, ed. A. Bombaci, U. Rizzitano, R. Rubinacci and L. Veccia Vaglieri, Naples-Rome, 1970–(in progress).
al-Iṣṭakhrī, Ibrāhīm b. Muḥammad *al-Masālik wa-ʾl-mamālik*, ed. M. J. de Goeje, Leiden, 1870; ed. Muḥammad Jābir ʿAbd al-ʿĀl al-Ḥīnī, Cairo, 1961.
al-Khwārazmī, Muḥammad b. Mūsā *Kitāb Ṣūrat al-arḍ*, ed. H. von Mžik, Leipzig, 1926.
Krachkovsky, I. J. *Arabskaya geografičeskaya literatura*, Moscow-Leningrad, 1957; trans. Ṣalāḥ al-Dīn ʿUthmān Hāshim, *Taʾrīkh al-adab al-jughrāfī al-ʿarabī*, Cairo, 1963–5.
Kramers, J. H. "Geography and commerce" in Sir T. Arnold and A. Guillaume (eds.), *The Legacy of Islam*, Oxford, 1931.
al-Masʿūdī, Abū ʾl-Ḥasan ʿAlī *Murūj al-dhahab*, ed. and trans. A. C. Barbier de Maynard and Pavet de Courteille, Paris, 1861–77.
al-Tanbīh wa-ʾl-ishrāf, ed. M. J. de Goeje, Leiden, 1893–4.
Miquel, A. *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11ᵉ siècle*, Paris and The Hague, 1973, 1975, 1980.
al-Muqaddasī, Shams al-Dīn Abū ʿAbdullāh Muḥammad b. Aḥmad *Aḥsan al-taqāsīm fī maʿrifat al-aqālīm*, ed. M. J. de Goeje, Leiden, 1887, 1906.
Nallino, C. A. "Al-Ḥuwârizmî e il suo rifacimento della Geografia di Tolomeo", *Atti della R. Accademia dei Lincei*, CCXCI, 1894.
Ptolemy *Almagest*, trans. G. J. Toomer, London, 1984.
Claudii Ptolemei Geographia, ed. C. F. A. Nobbe, Leipzig, 1888–93.
al-Qazwīnī, Zakariyyāʾ b. Muḥammad *ʿAjāʾib al-makhlūqāt wa-āthār al-bilād*, ed. F. Wüstenfeld, Göttingen, 1848.
Ṣafī ʾl-Dīn, ʿAbd al-Muʾmin al-Baghdādī *Marāṣid al-iṭṭilāʿ*, ed. T. Juynboll (*Lexicon geographicum*), Leiden, 1852–64.
Ṣāʿid al-Andalusī *Ṭabaqāt al-umam*, ed. L. Cheikho, Beirut, 1912.
Suhrāb, Ibn Sarābiyūn *ʿAjāʾib al-aqālīm al-sabʿah ilā nihāyat al-ʿimārah*, ed. H. von Mžik, Leipzig, 1930.
Sulaymān al-Mahrī *ʿUmdah*, text in G. Ferrand, *Instructions nautiques et routiers arabes et portugais*, II, Paris, 1925.
al-ʿUmarī, Shihāb al-Dīn b. Faḍlullāh *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, partial ed. (N. Africa and Spain) H. H. ʿAbd al-Wahhāb, Tunis, n.d.; and (Mali) Ṣalāḥ al-Dīn al-Munajjid, Beirut, 1963.
al-Yaʿqūbī, Aḥmad b. abī Yaʿqūb *Kitāb al-Buldān*, ed. M. J. de Goeje, Leiden, 1892.
Yāqūt al-Ḥamawī *Kitāb al-Mushtarik waḍʿan wa-ʾl-muftariq ṣuqʿan*, ed. F. Wüstenfeld, Göttingen, 1846.

18 THE LITERATURE OF ARABIC ALCHEMY

Burckhardt, T. *Alchemy – Science of the Cosmos, Science of the Soul*, trans. W. Stoddart, Baltimore, 1971.
Geber, *The Works of Geber*, trans. R. Russell, London, 1678; new edn, E. J. Holmyard, London and Toronto, 1928.
Holmyard, E. J. *Alchemy*, Harmondsworth, 1957.
Kraus, P. *Jābir b. Ḥayyān*, I, Cairo, 1943; II, Cairo, 1942.
Naṣr, Ḥusayn *Islamic Science: An Illustrated Study*, London, 1976.
Needham, J. *Science and Civilization in China*, V, part 2, Cambridge, 1974.
"The elixir concept and chemical medicine in East and West", *Journal of the Chinese University of Hong Kong*, II, 1974.
al-Rāzī *Al-Rāzī's Buch Geheimnis der Geheimnisse*, trans. and annot. J. Ruska, Berlin, 1937.
Sherwood Taylor, F. *The Alchemists, Founders of Modern Chemistry*, New York, 1949; London, 1951.

19 ARABIC MEDICAL LITERATURE

al-Anṭākī, Dāwūd *al-Tadhkirah*, Cairo, AH 1325.
Browne, E. G. *Arabian Medicine*, Cambridge, 1921.
Chahār Maqālah, Cambridge, 1921.
Campbell, D. *Arabian Medicine*, London, 1926.
Elgood, C. L. *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1951.
Ghaliongi, P. *Questions on Medicine for Scholars*, Cairo, 1980.
al-Haylah, M. H. *Siyāsat al-ṣibyān wa-tadbīruhum*, Tunis, 1968.
Ḥunayn b. Isḥāq al-ʿIbādī *Kitāb al-Masāʾil fī ʾl-ʿayn: Livre des questions sur l'oeil de Honein b. Ishaq*, ed. P. Sbath and M. Meyerhof, Cairo, 1938.
ʿAshr maqālāt, Hyderabad, 1964.
Meyerhof, M. *Las operaciones de cataracta de ʿAmmār b. ʿAlī al-Mauṣilī*, Barcelona, 1937.
"Ṭabarī's Paradise of Wisdom", *Isis*, XVI, 1931.
al-Sāmarrāʾī, Kamāl *Mukhtaṣar Taʾrīkh al-ṭibb al-ʿarabī*, Baghdad, 1984– .
Schacht, J. and Meyerhof, M. *The Controversy between Ibn Buṭlān and Ibn Riḍwān*, Cairo, 1973.
Ṣiddīqī, M. Z. *Firdaws al-ḥikmah*, Berlin, 1929.
Ullmann, M. *Islamic Medicine*, Edinburgh, 1978.

20 AL-KINDĪ

Altmann, A., and Stern, S. M. *Isaac Israeli*, London, 1958.
Atiyeh, G. N. *Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs*, Rawalpindi, 1966.
Endress, G. *Proclus Arabus*, Beirut and Wiesbaden, 1973.
Ivry, A. L. *Al-Kindi's Metaphysics*, Albany, 1974.
al-Kindī, Abū Yūsuf Yaʿqūb b. Isḥāq *Rasāʾil al-Kindī al-falsafiyyah*, ed. M. A. Abū Rīdah, Cairo, 1950–3.
Rescher, N. *Al-Kindi: An Annotated Bibliography*, Pittsburgh, 1964.
Rosenthal, F. "Al-Kindi and Ptolemy", *Studi Orientalistici in Onore di Giorgio Levi della Vida*, II, Rome, 1956.

Zimmermann, F. W. "The origins of the so-called *Theology of Aristotle*" in J. Kraye, W. F. Ryan and C. B. Schmitt (eds.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, London, 1986.

21 AL-RĀZĪ

Channing, J. *Rhazes de variolis et morbilis, Arabice et Latine*, London, 1766.
Hau, F. R. "Taqrīr al-Rāzī ḥawla 'l-zukām al-muzmin 'inda tafattuḥ al-ward", *Journal for the History of Arabic Science*, I, 1977.
Heym, G. "Al-Rāzī and alchemy", *Ambix*, I, 1938.
Iskandar, A. Z. *A Catalogue of Arabic Manuscripts on Medicine and Science in the Wellcome Historical Medical Library*, London, 1967.
"Ar-Rāzī on examining physicians: *K. Miḥnat al-Ṭabīb*", *al-Mashriq*, LIV, 1960.
"Rhazes' K. al-Murshid aw al-fuṣūl (The Guide or Aphorisms), with texts selected from his medical writings", *Revue de l'Institut des Manuscrits Arabes*, VII, 1961.
'A study of ar-Rāzī's medical writings, with selected texts and English translations' (Oxford doctoral diss., 1959).
Koning, P. de *Traité sur le calcul dans les reins et dans la vessie par Abū Bakr Muḥammad ibn Zakarīyā al-Rāzī*, trans. and text, Leiden, 1896.
Trois Traités d'anatomie arabes, trans. and text, Leiden, 1903.
Kraus, P. *Epître de Bērūnī contenant la répertoire des ouvrages de Muḥammad b. Zakarīyā ar-Rāzī*, Paris, 1936.
"Raziana I", *Orientalia*, IV, 1935.
"Raziana II", *Orientalia*, V, 1936.
Rasā'il Falsafiyyah li-Abī Bakr Muḥammad b. Zakariyyā' al-Rāzī, Cairo, 1939.
Leclerc, L. *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876.
Mohaghegh, M. *Fīlsūf-i-Rayy Muhammad Ibn-i-Zakarīyā-i-Rāzī*, Tehran, 1970 (Persian; preface and introduction in English).
Nadjmabadi, M. *Bibliographie de Rhazes "Aboubakr Mohammad Ibn Zakarria Razi", celèbre médecin et philosophe iranien*, Tehran, 1960 (Persian).
Partington, J. R. "The chemistry of Rāzī", *Ambix*, I, 1938.
al-Rāzī, Abū Bakr Muḥammad b. Zakariyyā' *al-Kitāb al-Manṣūrī fī 'l-ṭibb*, ed. G. Colin and H. P. J. Renaud, Rabat, 1941.

22 AL-FĀRĀBĪ

Arberry, A. J. "Farabi's canons of poetry", *Rivista degli Studi Orientali*, XVII, 1938.
Davidson, H. "Alfarabi and Avicenna on the active intellect", *Viator*, III, 1972.
Dunlop, D. M. "Al-Fārābī's *Eisagoge*", *Islamic Quarterly*, III, 1956.
"Al-Fārābī's introductory risālah on logic", *Islamic Quarterly*, III, 1956.
"Al-Fārābī's introductory sections on logic", *Islamic Quarterly*, II, 1955.
"Al-Fārābī's paraphrase of the *Categories* of Aristotle", *Islamic Quarterly*, V, 1959.
al-Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad b. Muḥammad *Falsafat Aflāṭūn*, ed. and trans. F. Rosenthal and R. Walzer, London, 1943.
The Fuṣūl al-Madanī: Aphorisms of the Statesman, ed. and trans. D. M. Dunlop, Cambridge, 1961.

Iḥṣā' al-'ulūm (Catalogo de las Ciencias), ed. and trans. A. González Palencia, Madrid, 1953.
al-Jam' bayna ra'yay al-ḥakīmayn Aflāṭūn al-ilāhī wa-Arisṭūṭālīs, ed. and trans. F. Dieterici, in *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen*, Leiden, 1890 (text), 1892 (trans.).
Kitāb al-Alfāẓ al-musta'malah fī 'l-manṭiq, ed. Muhsin Mahdi, Beirut, 1968.
Kitāb al-Ḥurūf, ed. Muhsin Mahdi, Beirut, 1969.
Kitāb al-Millah wa-nuṣūṣ ukhrā, ed. Muhsin Mahdi, Beirut, 1968.
Kitāb al-Siyāsah al-madaniyyah, ed. Fawzī Najjār, Beirut, 1964.
al-Madīnah al-fāḍilah, ed. F. Dieterici, Leiden, 1895.
Risālah fī 'l-'Aql, ed. M. Bouyges, Beirut, 1938.
Taḥṣīl al-sa'ādah, Hyderabad, 1345/1926.
Talkhīṣ Nawāmīs Aflāṭūn: Compendium Legis Platonis, ed. and trans. F. Gabrieli, London, 1952.
Galston, M. "A re-examination of "Al-Fārābī's neoplatonism", *Journal of the History of Philosophy*, XV, 1977.
Madkour, Ibrahim *La Place d'al-Fārābī dans l'école philosophique musulmane*, Paris, 1934.
Mahdi, Muhsin "Alfarabi against Philoponus", *Journal of Near Eastern Studies*, XXVI, 1967.
"Remarks on Alfarabi's Attainment of Happiness" in G. F. Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany, 1975.
Mahdi, Muhsin (trans.) *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Glencoe, 1962.
Rescher, N. *Al-Fārābī: An Annotated Bibliography*, Pittsburgh, 1962.
Steinschneider, M. *Al-Farabi*, St Petersburg, 1869; repr. Amsterdam, 1966.
Strauss, Leo "Farabi's Plato" in S. Lieberman (ed.), *Louis Ginsberg Jubilee Volume*, New York, 1945.
Walzer, R. (ed. and trans.) *Al-Farabi on the Perfect State*, Oxford, 1985.
Zimmermann, F. W. (trans.) *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, Oxford, 1981.

23 IBN SĪNĀ

Alonso, M. "La 'Al-anniyya' de Avicena y el problema de la esencia y existencia", *Pensamiento*, XIV, 1958.
Anawati, G. C. "Bibliographie de la philosophie médiévale en terre d'Islam pour les années 1959–1969", *Bulletin de Philosophie Médiévale*, X–XII, 1968–70.
Essai de Bibliographie Avicennienne, Cairo, 1950.
Cruz Hernández, M. *La Metafísica de Avicena*, Granada, 1949.
"Algunos aspectos de la existencia de Dios en la filosofía de Avicena", *Al-Andalus*, XII, 1947.
"El avicenismo de Duns Escoto", *De Doctrina Ioannis Duns Scoti: Acta Congressus Scotistici Internationalis* (Oxford-Edinburgh, 1966), I (Studia Scholastico-Scotistica, 1), Rome, 1968.
"La distinción aviceniana de la esencia y la existencia y su interpretación en la filosofía occidental", *Homenaje a Millas-Vallicrosa*, I, Barcelona, 1954.
"Sentido y naturaleze de la prueba aviceniana de la existencia de Dios", *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy* (Brussels, 1953), XIV, 1953.

Galindo, E. "'L'homme volant' d'Avicenne et le 'Cogito' de Descartes", *IBLA*, XXI, 1958.
Gardet, L. *La Pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sînâ)*, Paris, 1951.
"La connaissance suprême de Dieu (*ma'rifat Allāh*) selon Avicenne", *IBLA*, XIV, 1951.
Gilson, E. "Avicenne et les origines de la notion de cause efficiente", *Proceedings of the XIIth International Congress of Philosophy* (Venice, 1950), IX, 1960.
"Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, IV, 1929–30.
Goichon, A. M. *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, Paris, 1938.
Gómez Nogales, S. *Horizonte de la Metafísica aristotélica*, Madrid, 1955.
"Constitutivos metafísicos del ser según Ibn Ḥazm", *Al-Andalus*, XXIX, 1964.
La filosofía musulmana y su influjo determinante en el pensamiento medieval de Occidente, Madrid, 1969.
"Situación actual de las investigaciones sobre filosofía musulmana en España", *Dialogo Ecumenico*, VIII, 1967.
Ibn Sīnā, Abū 'Alī al-Ḥusayn *Anthologie des textes poétiques attribués à Avicenne*, eds. and trans. H. Jahier and A. Noureddine, Algiers, 1960.
Asbāb ḥudūth al-ḥurūf, trans. K. I. Semaan, Lahore, 1963.
al-Ilāhiyyāt, Cairo, 1960.
al-Ishārāt ilā 'ilm fasād aḥkām al-nujūm, summarized by A. F. M. Mehren in "Vues d'Avicenne sur l'astrologie" in *Homenaje a D. Francisco Codera*, Saragossa, 1904.
al-Ishārāt wa-'l-tanbīhāt, ed. S. Dunyā, Cairo, 1960.
Kitāb al-Nafs, ed. F. Raḥmân, London, 1959.
Manṭiq al-mashriqiyyīn, Cairo, 1910.
Maqâlah fī 'l-Nafs in S. Landauer (ed. and trans.), "Die Psychologie des Ibn Sīnā", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XXIX, 1875.
al-Qānūn fī 'l-ṭibb, Cairo, 1877.
Risālat al-Aḍḥawiyyah fī 'Umr al-ma'ād, ed. and trans. F. Lucchetta, Padua, 1969.
Risālat Ḥayy b. Yaqẓān, ed. and trans. A. M. Goichon, Paris, 1959.
Risālat al-ḥudūd, in A. M. Goichon (ed. and trans.), *Introduction à Avicenne: son Epître des définitions*, Paris, 1933.
Risālat al-Ṭayr, in A. F. M. Mehren (ed. and trans.), *Traités Mystiques . . . d'Avicenne*, Leiden, 1891.
al-Shifā', ed. I. Madkour, Cairo, 1952–75.
al-Urjūzah fī 'l-ṭibb, ed. and trans. H. Jahier and A. Noureddine, Paris, 1956.
'Uyūn al-ḥikmah, in A. Badawī (ed.), *Mémorial Avicenne, 5: Avicennae fontes sapientiae*, Cairo, 1954.
Mahdavi, Y. *Bibliographie d'Ibn Sina*, Tehran, 1954.
Marmura, M. E. "Avicenna's psychological proof of prophecy", *Journal of Near Eastern Studies*, XXII, 1963.
Teicher, J. "Gundissalino e l'Agostinismo avicennizzante", *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, XXVI, 1934.
Vajda, G. "Bibliographie d'Ibn Sina" (Abstracta Islamica), *Revue des Etudes Islamiques*, XXII, 1954.
Wickens, G. M. (ed.) *Avicenna: Scientist and Philosopher. A Millenary Symposium*, London, 1952.

24 AL-BĪRŪNĪ AND THE SCIENCES OF HIS TIME

al-Bīrūnī, Abū 'l-Rayḥān Muḥammad b. Aḥmad *al-Āthār al-bāqiyah 'an al-qurūn al-khāliyah*, Arabic text in *Chronologie Orientalischer Völker*, ed. E. Sachau, Leipzig, 1878; English trans. E. Sachau, London, 1879; Persian trans. by Akbar Danāseresht, Tehran, 1974, contains additional material not known to Sachau.
Ghurrat al-zījāt, ed. N. A. Baloch, Sind, 1973.
Ifrād al-maqāl fī amr al-ẓilāl, Hyderabad, 1948.
al-Jamāhir fī ma'rifat al-jawāhir, ed. F. Krenkow, Hyderabad, AH 1355.
Kitāb al-Ṣaydanah fī 'l-ṭibb, ed. M. Said and R. Ilahi, Karachi, 1973.
Kitāb Tasṭīḥ al-ṣuwar wa-tabṭīḥ al-kuwar in A. Saidan (ed.), *Dirāsāt*, IV, 1977.
al-Qānūn al-Mas'ūdī, Hyderabad, 1954–6.
Rasā'il al-Bīrūnī, Hyderabad, 1948.
al-Tafhīm li-awā'il ṣinā'at al-tanjīm, printed in facsimile and trans. R. Wright. *Elements of Astrology*, London 1934.
Taḥdīd nihāyat al-amākin li-taṣḥīḥ masāfāt al-masākin, ed. P. Bulghakov, *Majallat Ma'had al-Makhṭūṭāt al-'Arabiyyah*, 1962.
Taḥqīq mā li-'l-Hind..., ed. E. Sachau, London, 1888; trans. E. Sachau, *Alberuni's India*, London, 1914.
Tamhīd al-mustaqarr li-taḥqīq ma'nā al-mamarr, Hyderabad, 1948.
Boilot, D. J. "L'oeuvre d'al-Beruni. Essai bibliographique", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales*, II, 1955; III, 1956.
Ibn al-Athīr *al-Kāmil fī 'l-ta'rīkh*, Beirut, 1965–6.
Kennedy, E. S. "al-Bīrūnī's *Masudic Canon*", *Studies in the Islamic Exact Sciences*, Beirut, 1983.
A Commentary upon Bīrūnī's Kitāb Taḥdīd al-Amākin, Beirut, 1973.
"Late medieval planetary theory", *Isis*, LVII, 1966.
al-Munajjid, Ṣalāḥ al-Dīn "al-Bīrūnī wa-l-lughah al-'Arabiyyah", *Al-Bīrūnī Commemoration Volume*, Karachi, 1979.
Saliba, G. "Arabic astronomy and Copernicus", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, I, 1984.
"al-Bīrūnī", *Dictionary of the Middle Ages*, II, New York, 1983.
"A Damascene astronomer proposes a non-Ptolemaic astronomy", *Journal for the History of Arabic Science*, IV, 1980.
"The development of astronomy in medieval Islamic society", *Arab Studies Quarterly*, IV, 1982.
"The first non-Ptolemaic astronomy at the Maraghah School", *Isis*, LXX, 1979.
"The original source of Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī's Planetary Model", *Journal for the History of Arabic Science*, III, 1979.
Togan, A. Z. V. (ed.) *Bīrūnī's Picture of the World* (partial ed. of *Taḥdīd nihāyat al-amākin*), Delhi, 1938.

25 AL-GHAZĀLĪ

al-A'ṣam, A. *al-Faylasūf al-Ghazālī*, Beirut, 1974.
Asin Palacios, M. *La Espiritualidad de Algazel y su Sentido cristiano*, Madrid, 1934–40.

Badawī, ʿAbd al-Raḥmān *Muʾallafāt al-Ghazālī*, Kuwait, 1977.
Dunyā, S., *al-Ḥaqīqah fī naẓar al-Ghazālī*, Cairo, 1965.
al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad *Ayyuhā ʾl-walad*: Arabic text with French trans. by T. al-Ṣabbāgh, Beirut, 1951.
Faḍāʾiḥ al-Bāṭiniyyah, ed. ʿA. Badawī, Cairo, 1964.
Fayṣal al-tafriqah bayn al-Islām wa-ʾl-Zandaqah, ed. S. Dunyā, Cairo, 1961.
Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn, 5 vols. Vol. v is supplementary containing al-Ghazālī's *al-Imlāʾ ʿalā Ishkālāt al-Iḥyāʾ* with other works by other authors, Beirut, n.d.
Iljām al-ʿawāmm ʿan ʿilm al-kalām, Cairo, AH 1351.
al-Iqtiṣād fī ʾl-iʿtiqād, Cairo, AH 1320.
al-Maqāṣid al-asnā fī sharḥ maʿānī asmāʾ Allāh al-ḥusnā, ed. F. A. Shehadi, Beirut, 1971.
Maqāṣid al-falāsifah, ed. S. Dunyā, Cairo, 1961.
Miḥakk al-naẓar fī ʾl-manṭiq, ed. M. B. al-Naʿsānī, Beirut, 1966.
Mishkāt al-anwār, ed. A. ʿAffīfī, Cairo, 1964; trans. W. H. T. Gairdner, *The Niche for Lights*, London, 1924.
Miʿyār al-ʿilm, ed. S. Dunyā, Cairo, 1961.
Mīzān al-ʿamal, Beirut, 1979.
al-Munqidh min al-ḍalāl, ed. ʿA. Maḥmūd, Cairo, 1964.
al-Mustaṣfā, Cairo, AH 1322.
al-Qisṭās al-mustaqīm, ed. V. S. al-Yasūʿī, Beirut, 1959.
Tahāfut al-falāsifah, ed. M. Bouyges, Beirut, 1962; trans. S. A. Kamilī, *Incoherence of the Philosophers*, Lahore, 1958.
al-Tibr al-masbūk fī naṣīḥat al-mulūk, trans. into Arabic from the original Persian in 595/1199; ed. M. M. Abū al-ʿUlā, Cairo, 1967; trans. F. R. C. Bagley, *Ghazālī's Book of Counsel for Kings*, London, 1964.
Jabre, F. *Essai sur le lexique de Ghazālī*, Beirut, 1970.
La Notion de la Maʿrifa chez Ghazālī, Beirut, 1958.
Laoust, H. *La Politique de Ghazālī*, Paris, 1970.
Maḥmūd, Z. N. (ed.) *Abū Ḥāmid al-Ghazālī fī ʾl-dhikrā al-miʾawiyyah al-tāsiʿah li-mīlādih*, Cairo, 1962.
Obermann, J. *Der Philosophische und Religiöse Subjektivismus Ghazalis*, Leipzig, 1921.
Othmān, A. I. *The Concept of Man . . . in the Writings of al-Ghazālī*, Cairo, 1960.
Smith, Margaret *al-Ghazālī the Mystic*, London, 1944.
al-ʿUthmān, ʿA. *Sīrat al-Ghazālī wa-aqwāl al-mutaqaddimīn fīh*, Damascus, 1961.
Watt, W. M. *The Faith and Practice of al-Ghazālī*, London, 1953.
Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazālī, Edinburgh, 1963.
Wensinck, A. J. *La Pensée de Ghazālī*, Paris, 1940.

26 CHRISTIAN ARABIC LITERATURE IN THE ʿABBASID PERIOD

Allard, M. "Les chrétiens à Bagdad", *Arabica*, IX, 1962.
Cheikho, L. *al-Makhṭūṭāt al-ʿArabiyyah li-katabat al-naṣrāniyyah*, Beirut, 1924.
Les savants arabes chrétiens en Islam, 622–1300, ed. Camille Héchaimé, *Patrimoine Arabe Chrétien*, 5, Jounieh and Rome, 1983.
"al-Tawārīkh al-naṣrāniyyah fī ʾl-ʿarabiyyah", *al-Mashriq*, XII, 1909.
Graf, G. "Exegetische Schriften zum Neuen Testament in arabischer Sprache bis zum 14. Jahrhundert", *Biblische Zeitschrift*, XXI, 1933.

Ḥaddād, Rashīd *La Trinité divine chez les théologiens arabes (750–1050)*, Paris, 1985.
"Al-Wajh al-naṣrānī li-ʾl-thaqāfah al-ʿarabiyyah", *al-Waḥdah*, XIV, Sidon, 1975.
Nasrallah, J. *Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite*, III (AD 969–1250), Louvain and Paris, 1983.
Samir, Kh. "Bibliographie du dialogue islamo-chrétien", part 1: Du 7ᵉ au 10ᵉ siècle; part 2: 11ᵉ au 12ᵉ siècle; part 3: Elie de Nisibe (975–1046); part 4: Addenda et corrigenda aux auteurs arabes chrétiens des 11ᵉ au 12ᵉ siècle; part 5: Girgi moine de Saint-Siméon en 1217, *Islamochristiana*, I, II, III, V, VII, 1975, 1976, 1977, 1979, 1981.
"Liberté religieuse et propagation de la foi chez les théologiens arabes chrétiens du IXᵉ siècle et en Islam", *Tantur Yearbook 1980–81*, Jerusalem, 1982.
"Madkhal ilā ʾl-turāth al-ʿarabī ʾl-masīḥī", *al-Masarrah*, LXVII, 1981; reprinted in augmented form in *Theological Review*, V, 1982; *Ṣadīq al-Kāhin*, XXIII, 1983.
"Une théologie arabe pour l'Islam", *Tantur Yearbook 1979–1980*, Jerusalem, 1981.
"La tradition arabe chrétienne. Etat de la question, problèmes et besoins", *Actes du premier congrès international d'études arabes chrétiennes* (Goslar, septembre, 1980) in Khalil Samir (ed.), *Orientalia Christiana Analecta*, Rome, 1982.
"al-Turāth al-ʿarabī ʾl-masīḥī ʾl-qadīm wa-tafāʿuluh maʿa ʾl-fikr al-ʿarabī ʾl-islāmī", *Islamochristiana*, VIII, 1982.
"L'unicité absolue de Dieu. Regards sur la pensée chrétienne arabe", *Lumière et Vie*, CLXIII, 1983.
Samir, Kh. (ed.) *Actes du deuxième congrès international d'études arabes chrétiennes* (Oosterhesselen, septembre, 1984), *Orientalia Christiana Analecta*, Rome, 1986.
Troupeau, G. "La littérature arabe chrétienne du Xᵉ au XIIᵉ siècle", *Cahiers de Civilisation Médiévale*, XIV, 1971.

27 JUDAEO-ARABIC LITERATURE

Abraham b. Mūsā b. Maymūn *Commentary on Genesis and Exodus*, ed. with a Hebrew trans. by E. Wiesenberg, Letchworth, 1959.
Kifāyat al-ʿābidīn; partial ed. S. Rosenblatt, *The Highways to Perfection of Abraham Maimonides*, New York, 1927; Baltimore, 1938; part 2, ed. N. Dana, Ramat Gan, 1989.
Abū ʾl-Ḥasan Yehūdāh ha-Lēvī *al-Ḥujjah wa-ʾl-dalīl fī naṣr al-dīn al-dhalīl*, ed. D. H. Baneth, Jerusalem, 1977.
Baḥya b. Paquda *al-Hidāyah ilā farāʾiḍ al-qulūb*, ed. A. S. Yahuda, Leiden, 1912.
Blau, J. "Jüdische Literatur" in H. Gätje (ed.), *Grundriss der Arabischen Philologie*, II, Wiesbaden, 1987, 394–99.
Blau, J. (ed.) *Judaeo-Arabic Literature: Selected Texts*, Jerusalem, 1980.
Dāwūd b. Joshua Maimonides *Murshid ilā al-Tafarrud*, *Qōbeṣ ʿal Yad*, XI, 1984.
al-Fāsī, Dāwūd b. Abraham *The Kitāb Jāmiʿ al-Alfāẓ of David b. Abraham al-Fāsī*, ed. S. Skoss, New Haven, 1936–45.
Fenton, P. B. *Mōreh ha-pērīšūt*, Jerusalem, 1987.
Goldziher, I. "Mélanges Judéo-Arabes", *Revue des Etudes Juives*, XLIII–L, 1898–1905.
Halkin, A. S. "Judaeo-Arabic literature" in L. W. Schwartz (ed.), *Great Ages and*

Ideas of the Jewish People, New York, 1956.
"Judaeo-Arabic literature" in L. Finkelstein (ed.), *The Jews*, New York, 1960.
Hirschfeld, H. *Arabic Chrestomathy in Hebrew Characters*, London, 1892.
"The Arabic portion of the Cairo Genizah at Cambridge", *Jewish Quarterly Review*, xv–xx, 1903–8.
Hoerning, R. *Six Karaite Manuscripts of Portions of the Hebrew Bible in Arabic Characters*, London, 1889.
Ibn Ghiyāth, Isḥāq b. Yehūdāh *Commentary on Ecclesiastes, Ḥames Megillōt*, Jerusalem, 1962.
Ibn Ḥayyūj, Abū Zakariyyā' Yaḥyā b. Dāwūd *Le Livre des Parterres Fleuris*, ed. J. Derenbourg, Paris, 1886.
Ibn Janāḥ, Abū 'l-Walīd Marwān Yōnāh, *The Book of Hebrew Roots*, ed. A. Neubauer, Oxford, 1875.
Marx, A. "Some notes on the use of Hebrew type in non-Hebrew books" in *Biographical Essays: A Tribute to Wilberforce Eames*, New York, 1924, 381–408.
Mōsheh b. Ezra *Kitāb al-Muḥāḍarah wa-'l-mudhākarah*, ed. A. S. Halkin, Jerusalem, 1975.
Mūsā b. Maymūn *Dalālat al-ḥā'irīn*, ed. with French trans. S. Munk, Paris, 1856–66; new edn with Hebrew trans. Y. Qāfiḥ, Jerusalem, 1972.
Nĕtan'el b. al-Fayyūmī *Bustān al-'uqūl*, ed. Y. Qāfiḥ, Jerusalem, 1954.
al-Qirqisānī, Ya'qūb b. Isḥāq *Kitāb al-Anwār wa-'l-marāqib*, ed. L. Nemoy, New York, 1939–43.
Sa'adyah Ga'ōn *Kitāb al-Amānāt*, ed. S. Landauer, Leiden, 1880.
Kitāb Jāmi' al-ṣalawāt wa-'l-tasābīḥ, ed. S. Assaf, I. Davidson and I. Joel, Jerusalem, 1941.
Steinschneider, M. *Die Arabische Literatur der Juden*, Frankfurt am Main, 1902; repr. Hildesheim, 1964.
'Ubaydullāh b. Abraham b. Mūsā b. Maymūn *al-Maqālah al-Ḥawḍiyyah*, ed. P. B. Fenton as *Obadyah Maimonides' Treatise of the Pool*, London, 1981.
Vassel, E. *La Littérature populaire des Israélites tunisiens*, Paris, 1904–7.
Yehūdāh b. Quraysh *Jehuda ben Kureisch, Epistola de Studii Targum Utilitate*, ed. J. J. L. Bargès and D. B. Goldberg, Paris, 1857.

28 THE TRANSLATION OF GREEK MATERIALS INTO ARABIC

Badawi, Abdurrahman *La Transmission de la Philosophie Grecque au Monde Arabe*, Paris, 1968.
Dunlop, D. M. *Arab Civilization to A.D. 1500*, London, 1971.
Fakhry, Majid *A History of Islamic Philosophy*, New York, 1983.
Goodman, L. E. *The Case of the Animals vs. Man before the King of the Jinn*, New York, 1978.
Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan, 2nd edn, Los Angeles, 1983.
Hitti, P. K. *History of the Arabs*, London, 1956.
Madkour, Ibrahim *L'Organon d'Aristote dans le monde Arabe*, Paris, 1969.
Maimonides, Moses *Guide for the Perplexed*, trans. M. Friedländer, London, 1925.
Peters, F. E. *Allah's Commonwealth*, New York, 1973.
Aristotle and the Arabs, New York, 1968.
The Harvest of Hellenism, New York, 1970.

Rosenthal, Franz *The Classical Heritage in Islam*, London, 1975.
Walzer, R. *Greek into Arabic*, Oxford 1962.

29 DIDACTIC VERSE

al-Aḥdab, Ibrāhīm *Farā'id al-la'ālī*, Beirut, AH 1312.
Arberry, A. J. "The Sira in verse" in George Makdisi (ed.), *Arabic and Islamic Studies in honour of Hamilton A. R. Gibb*, Leiden, 1965.
al-Fākhūrī, Ḥannā *Funūn al-adab al-'Arabī: al-fann al-ta'līmī; al-ḥikam wa-'l-amthāl*, Cairo, c. 1956.
Grunebaum, G. E. von "On the origin and development of Arabic *muzdawij* poetry", *Journal of Būlāq Near Eastern Studies*, III, 1944.
al-Hamdānī, al-Ḥasan *Ṣifat Jazīrat al-'Arab*, ed. D. H. Müller, Leiden, 1884–91.
Ḥijāb, Muḥammad Nabīh *Ma'ālim al-shi'r wa-a'lāmuh fī 'l-'aṣr al-'Abbāsī al-awwal*, Cairo, 1973.
Ibn al-Athīr, Ḍiyā' al-Dīn *al-Mathal al-sā'ir*, Būlāq, AH 1282.
Ibn Mālik, Jamāl al-Dīn Muḥammad *Alfiyyah* (Sharḥ Ibn 'Aqīl), ed. Fr. Dieterici, Leipzig, 1851.
Ibn al-Mu'tazz, 'Abdullāh "Urjūzah", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XL, 1886; XLI, 1887.
Khulūṣī, Ṣafā' *Fann al-taqṭī' al-shi'rī wa-'l-qāfiyah*, Beirut, 1977.
al-Maqqarī, Aḥmad b. Muḥammad *Nafḥ al-ṭīb*, ed. R. Dozy *et al.*, Leiden, 1855–61.
al-Maqrīzī, Aḥmad b. 'Alī *al-Khiṭaṭ*, Būlāq, AH 1270.
al-Maydānī, Abū 'l-Faḍl Aḥmad *Majma' al-amthāl*, ed. Muḥammad Muḥyī 'l-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Cairo, 1955.
Ra'ūf, 'Imād 'Abd al-Salām *al-Athār al-khaṭṭiyyah fī 'l-maktabah al-Qādiriyyah fī Jāmi' al-Shaykh 'Abd al-Qādir al-Jīlānī*, Baghdad, n.d.
Shawqī, Aḥmad *al-Shawqiyyāt*, ed. M. S. al-'Uryān, IV, Cairo, 1373/1956.
Somogyi, J. de "A qasida on the destruction of Baghdad by the Mongols", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, VII, 1933–5.
al-Ṣūlī, Abū Bakr Muḥammad b. Yaḥyā *Kitāb al-Awrāq*, ed. J. Heyworth-Dunne, London, 1936.
Wahbah, Magdi *A Dictionary of Literary Terms (English-French-Arabic)*, Beirut, 1974, s.v. "Didactic".

المحررون في سطور :

●روبرت بيرتران سيرجنت (١٩١٥ - ١٩٩٣)

- استاذ العربية، ومدير مركز الشرق الأوسط بجامعة كمبريدج.

- تعلم فى جامعة إدنبره، وحصل على الماجستير فى اللغات السامية، ثم على الدكتوراه من جامعة كمبريدج عام ١٩٣٦، وانتقل إلى العمل بمركز الشرق الأوسط فى جامعة كمبريدج عام ١٩٦٤.

●إم. جى. ال. يونج

- أستاذ بجامعة ليدز

له بالإضافة إلى هذا الكتاب، دراسات متعددة عن القص العربى الحديث.

●جون.دى.لاثان

محقق كتاب الحُمَيَّات لإسحق بن سليمان الإسرائيلى. ومؤلف عدد من الدراسات حول المماليك والعلاقات مع أوروبا فى العصور الوسطى .

المترجم فى سطور :

- د. قاسم عبده قاسم :

- أستاذ تاريخ العصور الوسطى بجامعة الزقازيق .

- له عدد كبير من المؤلفات فى الفكر التاريخى : منها البحث التاريخى (٢٠٠٠م)، وتطور الفكر التاريخى (٢٠٠٤م)، وقراءة التاريخ (٢٠٠٩م)، وله أيضًا ترجمات منها ما التاريخ الآن (٢٠٠٥م)، ونظرات جديدة فى الكتابة التاريخية (٢٠١٠م).

- حصل على جائزة الدورة التشجيعية (١٩٨٣م)، وجامعة الدولة للتفوق (٢٠٠٠م)، وجائزة الدولة التقديرية (٢٠٠٨م).

التصحيح اللغوى : محمد محمود

الإشراف الفنى : حسن كامل